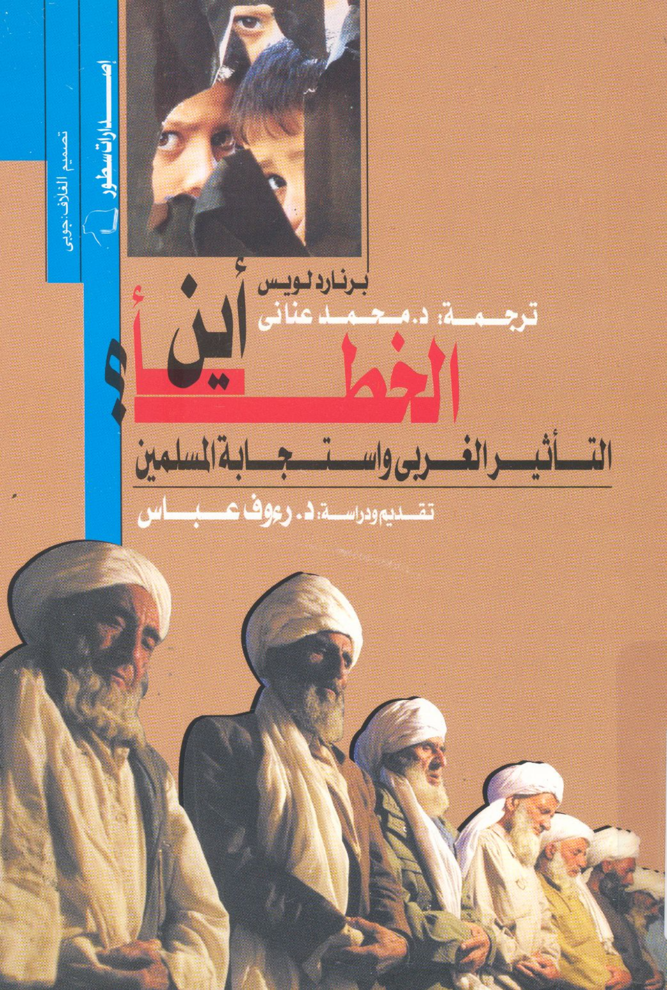

برنارد لويس
ترجمة: د. محمد عنانى
أين الخطأ
التأثير الغربى واستجابة المسلمين
تقديم ودراسة: د. رءوف عباس
إصدارات سطور
تصميم الغلاف: جوبى



أين الخطأ؟

التأثير الغربي واستجابة المسلمين

برنارد لويس

ترجمة محمد عناني

دراسة وتقديم رءوف عباس

هذه ترجمة كاملة لكتاب:
What Went Wrong?
Western Impact and Middle Eastern Response
تأليف
Bernard Lewis
الناشر: Oxford University Press 2002

طبعة سطور الأولى ٢٠٠٣

إصدارات سطور صدر في هذه السلسلة:

١ ـ محمد (ص)
٢ ـ صدام الحضارات
٣ ـ عصر الجينات
٤ ـ القدس
٥ ـ العولمة والعولمة المضادة
٦ ـ التاريخ السرى للموساد
٧ ـ من يخاف استنساخ الإنسان
٨ ـ حريم محمد على
٩ ـ عولمة الفقر
١٠ ـ صور حية من إيران
١١ ـ البحث عن العدل
١٢ ـ لورانس: ملك العرب غير المتوج
١٣ ـ الصهيونية تلتهم العرب
١٤ ـ معارك فى سبيل الإله
١٥ ـ التطبيع ومقاومة الغزوة الصهيونية
١٦ ـ المكنز الكبير (معجم شامل للمترادفات والمتضادات)
١٧ ـ التسوية: أى أرض.. أى سلام
١٨ ـ الحق يخاطب القوة
١٩ ـ نساء فى مواجهة نساء
٢٠ ـ مؤامرة الغرب الكبرى
٢١ ـ روسيا.. إلى أين
٢٢- موسوعة الطفل
٢٣- نهاية الإنسان
٢٤- بوش ضد العراق ... لماذا؟

أيضا مجلة سطور

مجلة شهرية ثقافية عربية

إصدارات سطور

مدير النشر:
أحمد مستجير
هيئة التحرير:
اعتدال عثمان
فاطمة نصر

ـ الكتاب: **أين الخطأ؟**
ـ المؤلف: برنارد لويس
ـ ترجمة: محمد عنانى
ـ غلاف وإخراج: جوبى
ـ المراجعة اللغوية: عمر الشناوى
الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٣
رقم الإيداع ٢٠٠٣/٥٢٠٣

٨ و٢٣ تقسيم الشيشينى بجوار الكوبرى الدائرى
كورنيش المعادى ت: ٥٢٤٠٠٢٠/٥٢٦٣٥٩٩
e.mail address: sutour@misrnet.com.eg

مقدمة المؤلف

أين الخطأ ؟" هذا هو السؤال الذى دأب الناس فى العالم الإسلامى على طرحه منذ مدة طويلة ، خصوصًا فى الشرق الأوسط ، وإن لم يقتصر الأمر عليه . وأما مضمون هذا السؤال وصياغته ، اللذين أثارهما التقاؤهم بالغرب فى المقام الأول ، فيختلفان اختلافات كبيرة تبعًا لظروف ذلك الالتقاء ومداه والزمن الذى استغرقه ، ويختلفان كذلك تبعًا للأحداث التى جعلتهم يدركون لأول مرة أن الأحوال ليست على ما يرام فى مجتمعهم ، بالمقارنة بغيرهم . ولكن مهما يكن شكل السؤال وأسلوبه ، وشكل الأجوبة الصادرة عليه وأسلوبها ، فلا شك أن صور التعبير عن هذا السؤال والإجابة عليه تتسم بقلق عميق متزايد ، وبإحساس متصاعد بالعجلة والإلحاح ، وفى الفترة الأخيرة بغضب فوار .

ولا شك أن هناك من الأسباب ما يبرر حقا ذلك التساؤل وذلك القلق ، بل وذلك الغضب . فلقد ظل عالم الإسلام قرونًا عديدة فى طليعة الحضارة الإنسانية والإنجازات البشرية ، بل لقد كان الإسلام نفسه مرادفًا فى نظر المسلمين للحضارة ، ولم يكن خارج حدوده إلا أهل الهمجية والكفر ، وكانت هذه النظرة إلى الذات والآخر مما يتمتع به معظم أهل الحضارة الآخرين ، إن لم يكن الجميع – فى اليونان ، وروما ، والهند ، والصين ، ولنا أن نضيف أمثلة أقرب عهدًا من ذلك .

وكان لهذه المقولة الإسلامية ما يبررها فى القرون التى تقع بين تدهور العالم القديم وفجر الحداثة ، وهى القرون التى تسمى القرون الوسطى فى التاريخ الأوروبى . وكان المسلمون على وعى – بطبيعة الحال – بوجود مجتمعات أخرى تتمتع بقدر ما من الحضارة على وجه الأرض ، فى الصين وفى الهند وفى ديار المسيحية ، ولكن الصين كانت بعيدة عنهم ولا يعرفون الكثير عنها ، وكانوا بسبيلهم إلى إخضاع الهند وتحويلها إلى الدين الإسلامى ، وأما العالم المسيحى فكانت له أهميته الخاصة لأنه كان يمثل

المنافسة الجادة الوحيدة للإسلام من حيث إن المسيحية عقيدة عالمية وقوة عالمية . ولكن تلك العقيدة كان قد حل محلّها – فى نظر المسلمين – التنزيل الإسلامى النهائى ، وكانت تلك القوة تتغلب عليها – بصورة مطردة – طاقة الإسلام التى تسترشد بالهدى الإلهى .

وكان معظم المسلمين فى العصور الوسطى يرون أن العالم المسيحى يعنى فى المقام الأول الامبراطورية البيزنطية ، وهى التى استمر ضعفها وتضاؤل حجمها تدريجيًا حتى اختفت نهائيًا بفتح الأتراك للقسطنطينية فى عام ١٤٥٣، وكانوا ينظرون إلى البقاع النائية فى أوروبا نظرتهم إلى البقاع النائية فى إفريقيا – فيرون أنها مجاهل قصيّة للبربرية والكفر ، لا يُرجى منها علم ، ولا شىء يستورد منها إلا العبيد والمواد الخام ، وأن أقصى ما يُرجى من خيرٍ لبرابرة الشمال وبرابرة الجنوب هو الانضمام إلى امبراطورية الخلفاء ، حتى يجنوا ثمار الدين والحضارة .

ولم يكن ذلك يبدو مستبعدًا فى السنوات الألف الأولى بعد نزول الإسلام، أو ما يقرب من هذه الفترة ، ولقد بذل المسلمون محاولات متكررة لتحقيق ذلك . ففى القرن

السابع الميلادى تقدمت الجيوش الإسلامية من بلاد العرب ففتحت سوريا وفلسطين ومصر ، وهى التى كانت حتى ذلك العهد جزءًا من العالم المسيحى ، بل إن معظم الذين تحوّلوا إلى اعتناق الدين الإسلامى غربىّ إيران وبلاد العرب كانوا من المسيحيين . وفى القرن الثامن ، انطلقت القوات العربية المسلمة من قواعدها فى شمالىّ إفريقيا ، بعد أن انضم إليها البربر الذين اعتنقوا الإسلام ، ففتحت إسبانيا والبرتغال وغزت فرنسا، وفى القرن التاسع فتح المسلمون صقلية وغزوا أراضى إيطاليا نفسها . وفى عام ٨٤٦ للميلاد قامت حملة بحرية من صقلية فدخلت نهر التايبر (تيفيرى) فى إيطاليا واكتسحت القوات العربية 'أوستيا' و'روما' ، وكان ذلك وراء أولى محاولات تنظيم هجمة مسيحية مضادة وفعالة ، ولكن سلسلة الحملات التالية لاسترجاع الأرض المقدسة ، وهى المعروفة بالحملات الصليبية ، انتهت بالفشل وبالطرد .

وفى أوروبا حققت الأسلحة المسيحية نجاحًا أكبر ، فما أن انتهى القرن الحادى عشر حتى كان المسلمون قد تركوا صقلية ، وفى عام ١٤٩٢ – أى بعد نحو ثمانية قرون من وصول المسلمين لأول مرة إلى إسبانيا ، انتهى النضال الطويل لاسترجاع إسبانيا بالنصر ، مما فتح الباب أمام الغزوات المسيحية لإفريقيا وآسيا ، لكنه وقعت تهديدات أخرى – فى غضون ذلك – من المسلمين لعالم المسيحية فى أوروبا ، إذ حدث فى الشرق، ما بين عامى ١٢٣٧ و ١٢٤٠ للميلاد أن فتح التتار روسيا ، واعتنق الخان الأكبر مع الشعب التترى الإسلام عام ١٢٥٢ ، فأصبحت روسيا وجانب كبير من أوروبا الشرقية تحت الحكم الإسلامى ، ولم يستطع الروس إلا فى أواخر القرن الخامس عشر تحرير بلادهم مما أسموه "بالنِّير التترى" . وفى الوقت نفسه كانت موجة ثالثة من الهجمات الإسلامية قد بدأت ، ألا وهى موجة الأتراك العثمانيين الذين فتحوا الأناضول، ثم استولوا على مدينة القسطنطينية ، وهى المدينة المسيحية العريقة، ثم غزوا واستعمروا شبه جزيرة البلقان ، وهددوا قلب أوروبا نفسه ، فوصلوا فى أعماقها إلى فيينا نفسها مرتين .

وعندما وصلت القوة الإسلامية إلى ذروتها ، لم تكن هناك سوى حضارة واحدة تضارعها فى مستوى الإنجاز وامتيازه وتنوعه ، وتلك – بطبيعة الحال – هى الصين . ولكن الحضارة الصينية ظلت فى جوهرها حضارة محلية ، إذ اقتصرت على إقليم واحد هو شرق آسيا ، وعلى جماعة عرقية واحدة . وقد صدَّرتها الصين فى حدود معينة ،

ولكن التصدير اقتصر على الشعوب المجاورة وذات القرابة ، على عكس الإسلام الذى أنشأ حضارة عالمية ، متعددة الأجناس والأعراق ، ذات طابع دولى ، وربما استطعنا وصفها بأنها 'عابرة للقارات' .

وظلت رؤية المسلمين للعالم ولأنفسهم قرونا طويلة تستند إلى مبررات قوية فيما يبدو ، فكان الإسلام يمثل أعظم قوة عسكرية على وجه الأرض، إذ كانت جيوشه تقوم فى وقت واحد بغزو أوروبا وإفريقيا ، والهند والصين ، وكان القوة الاقتصادية الأولى فى العالم ، وكان يمارس التجارة فى أنواع بالغة التنوع من السلع ، من خلال شبكة مترامية الأطراف للتجارة والمواصلات فى آسيا وأوروبا وإفريقيا ، إذ يستورد الرقيق والذهب من إفريقيا ، والرقيق والصوف من أوروبا ، وتشمل مبادلاته شتى ضروب الأغذية والمواد والمصنوعات مع البلدان المتحضرة فى آسيا . وكان قد وصل إلى أعلى مستوى شهده تاريخ الإنسانية حتى تلك اللحظة فى فنون الحضارة وعلومها . فبعد أن ورث معرفة الشرق الأوسط القديم ومهاراته ، واستوعب تراث اليونان والفرس(*)، أضاف إليها عدة ابتكارات مهمة من الخارج ، مثل استخدام الورق وصناعته من الصين ، ونظام الأرقام العشرية من الهند ، ومن العسير أن نتصور للأدب الحديث أو العلم وجودًا دون هذا أو ذاك ، فلقد بدأ فى الشرق الأوسط الإسلامى إدراج الأرقام الهندية لأول مرة فى علم الحساب الموروث عن القدماء ، ثم انتقلت هذه الأرقام من الشرق الأوسط إلى الغرب ، حيث لا تزال تعرف باسم الأرقام العربية ، وهو الاسم الذى يشرّف من أتوا بها إلى أوروبا للمرة الأولى لا من اخترعوها . وأضاف الباحثون والعلماء فى العالم الإسلامى إلى هذا التراث الحافل مساهمات بالغة الأهمية من خلال

(*) اسم فارس (Persia) فى شتى صوره الأوروبية القديمة والحديثة مشتق من كلمة پارس (Pars) وهى اسم المقاطعة الجنوبية الغربية فى إيران ، التى تمتد بجوار شاطئ الخليج . ولما كانت الأبجدية العربية ليس فيها مقابل لحرف (P) [پ] فقد أطلق عليها العرب اسم فارس . ومثلما أصبحت اللهجة القشتالية اللغة الاسبانية ، واللهجة التوسكانية اللغة الإيطالية ، أصبحت لهجة فارس ، المعروفة بالفارسية ، مقبولة باعتبارها اللغة الأدبية والمعتمدة ، وغدت آخر الأمر اللغة القومية . وكان الاسم الإقليمى يطلق فى العالم القديم والعالم الغربى على البلد كلها ، ولكن ذلك لم يحدث فى يوم من الأيام بين الفرس ، الذين كانوا يستخدمون اسم إيران - أى بلد الشعب الآرى - آلاف السنين ثم اعتمدوه اسمًا رسميًا للبلد فى عام ١٩٣٥ ، ولقد احتفظتُ عند الحديث عن القرون المنصرمة بالاسم الغربى المقبول .

ملاحظاتهم وتجاربهم وأفكارهم . وهكذا كانت أوروبا القَرَوَسْطيّة تلميذًا فى معظم فنون الحضارة وعلومها ، وكانت بمعنى من المعانى تابعة للعالم الإسلامى وتعتمد على النصوص العربية لكثير من الكتب ، حتى للكثير من الكتب اليونانية التى لم تكن لتُعرف لولا ترجمتها إلى العربية .

وفجأة تغيرت العلاقة ، إذ بدأ الأوروبيون ، حتى قبل عصر النهضة ، يحرزون تقدمًا ملموسًا فى فنون الحضارة، وبقدوم ما يسمى 'بالمعرفة الجديدة' ، شرعوا يتقدمون بسرعة لاهثة ، فسبقوا التراث العلمى والتكنولوجى ، ثم الثقافى ، للعالم الإسلامى بأشواط طويلة .

ولم يكن المسلمون يدركون ذلك بل ظلوا ردحًا طويلاً من الزمن غافلين عنه ، فتوقفت حركة الترجمة الكبرى التى كانت قد أَطْلَعَتْ المسلمين وغيرهم من القراء العرب على الكثير من الكتب اليونانية والفارسية والسريانية ، وأما الكتب العلمية الجديدة فى أوروبا فكانت شبه مجهولة تمامًا لهم ، والواقع أنه حتى أواخر القرن الثامن عشر لم يكن قد تُرجم من كتب الطب سوى كتاب واحد إلى إحدى لغات الشرق الأوسط – ألا وهو كتاب صغير عن مرض 'الزهرى' وضع فى القرن السادس عشر ، وقُدّمت ترجمته التركية إلى السلطان محمد الرابع عام ١٦٥٥[١] . ولاختيار الكتاب وتاريخ ترجمته دلالة، إذ إن ذلك المرض ، الذى ذاع أنه أمريكى الأصل ، قد جاء إلى العالم الإسلامى من أوروبا ، بل إنه ما زال يعرف باللغات العربية والفارسية والتركية باسم المرض الإفرنكى . والواضح أنه كان من المناسب ومن المشروع ، فيما يبدو ، اتخاذ علاج إفرنكى لمرض إفرنكى . وفيما عدا ذلك كانت ديار الإسلام لا تكاد تدرى شيئًا عن النهضة الأوروبية ، وحركة الإصلاح الدينى ، والثورة التكنولوجية ، إذ كان المسلمون لا يزالون يميلون إلى الاستخفاف بالقاطنين وراء حدودهم الغربية باعتبارهم من البرابرة الذين يعيشون فى الظلام ، وباعتبارهم أدنى حتى من كفار آسيا فى الشرق الذين أحرزوا درجة أعلى من التقدم ، إذ كان لديهم من المهارات والمبتكرات ما يمكن الإفادة منه ، ولم يكن لدى الأوروبيين شىء من هذا . ولقد كان هذا الحكم يتمتع بدرجة معقولة من الصحة وقتًا طويلاً ، لكنه عفى عليه الزمن فأصبح ينطوى على خطر داهم .

عادة ما يستقى الناس دروس التاريخ بوضوح شديد ودون أى لبس أو غموض فى

ساحة القتال ، ولكنّ تَفَهُّمَ الدرس وتطبيقه قد يتأخران بعض الشيء . ففى ديار المسيحية ، لم يكن من الصعب على الناس أن يدركوا أن الهزيمة النهائية للمغاربة فى إسبانيا عام ١٤٩٢ وتحرير روسيا من حكم التتار المسلمين كانا انتصارين فاصلين ، ومثلما فعل الإسبان والبرتغاليون ، طارد الروس سادتهم السابقين حتى اقتحموا عليهم أوطانهم ، وإن كانوا قد أحرزوا نجاحًا أكبر وأطول عمرًا ، إذ فتح الروس أستراخان فى عام ١٥٥٤ . وبذلك وصلوا إلى شواطئ بحر قزوين ، وفى القرن التالى وصلوا إلى الساحل الشمالى للبحر الأسود ، وهكذا بدأت رحلة الفتح والاستعمار الطويلة التى انتهت بضم مساحات شاسعة من أراضى المسلمين إلى الامبراطورية الروسية .

ولكن عيون الناس فى ديار الإسلام كانت ترى أن هذه الأحداث التى وقعت على الأطراف النائية لدنيا الحضارة تقل فى أهميتها بل يشحب لونها - على أية حال - أمام الانتصارات التى أحرزها المسلمون فى قلب عالمهم ، وهى انتصارات بالغة الأهمية، مثل الطرد المهين للصليبيين من بلاد الشام ، فى القرن الثالث عشر ، وفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣ والمسيرة الظافرة للقوات التركية فى بلاد البلقان نحو المدينة الامبراطورية المسيحية الباقية - أى ڤيينا - وهو ما كان يبدو بمثابة تقدم لا راد له للإسلام ، وهزيمة محتومة للعالم المسيحى .

كان السلطان العثمانى ، مثل قرينه ومنافسه امبراطور الامبراطورية الرومانية المقدسة ، لا يعدم المنافسين السياسيين والتحديات الطائفية داخل عالمه الدينى الخاص ، وكان السلطان أشد نجاحًا من صاحبه فى التصدى لهذه التحديات. ففى نهاية القرن الخامس عشر ومطلع السادس عشر ، كان للعثمانيين اثنان من الجيران المسلمين، أعرقهما السلطنة المملوكية فى مصر ، وعاصمتها القاهرة ، وهى التى كانت تحكم كل بلاد الشام وفلسطين ، وأهم منها الأماكن المقدسة فى الإسلام فى غربى بلاد العرب . وكان الجار الآخر هو بلاد فارس ، التى توحدت من جديد فى ظل أسرة حاكمة جديدة ، وروح نضال دينية جديدة ، وكان مؤسس الأسرة الشاه إسماعيل الصفوى (الذى حكم من ١٥٠١ - ١٥٢٤) شيعيًا يتكلم التركية ومن أذربيجان ، وقد أخضع جميع أراضى إيران لحكم رجل واحد لأول مرة منذ الفتح العربى فى القرن السابع . ولما كان زعيمًا دينيًا إلى جانب كونه - وربما إلى درجة أكبر - زعيمًا سياسيًا وقائدًا عسكريًا ، فلقد جعل المذهب الشيعى الدين الرسمى للدولة ، وهكذا فصل بين مملكة إيران الإسلامية

فصلاً حاسمًا وبين بقية جيرانها المسلمين على الجانبين ، أى فى الشرق حيث وسط آسيا والهند ، وفى الغرب حيث الامبراطورية العثمانية .

ودأب الشاه وخلفاؤه من السلالة الصفوية ، ولو لفترة محدودة ، على منازعة السلاطين العثمانيين تفوقهم السياسى وزعامتهم الدينية ، فقام السلطان سليم الأول ، المعروف بلقب ''الجهم'' والذى امتد حكمه من ١٥١٢ حتى ١٥٢٠ بشن حملات عسكرية على الدولتين المجاورتين له ، فحقق نجاحًا كبيرًا وإن لم يكتمل ضد الشاه ، ونصرًا شاملاً ونهائيًا على سلطان مصر المملوكى ، ومن ثم أصبحت مصر والمناطق التابعة لها من الولايات العثمانية ، وبقيت بلاد فارس دولة منفصلة ومنافسة وعلى الأغلب معادية له، بل إن ''بوزبق'' سفير الامبراطورية الرومانية المقدسة فى استامبول ذهب إلى القول بأن التهديد الفارسى وحده هو الذى أنقذ أوروبا من الفتح التركى الوشيك لها ، فكتب يقول : ''إننا نرى على الجانب التركى موارد امبراطورية جبارة ، وقوة لا يشوبها وهن، واعتيادًا على النصر ، وقدرة على التحمل والجَلَد ، ووحدة ، وانضباطًا ، وتقشفًا ، ويقظة وانتباهًا ، وأما على جانبنا فنجد فقر العامة وترف الخاصة ، وقوة مَثْلومة ، وروحًا منكسرة ، ونقصًا فى قوة التحمل والتدريب، فالجنود عاصون ، والضباط مقتّرون ؛ وانتشر الانحلال والتهور والسُكْر والتبذّل ؛ وأسوأ ما فى الأمر أن العدو قد اعتاد النصر واعتدنا الهزيمة . هل لنا أن نشك فيما ستكون النتيجة ؟ إن بلاد الفرس وحدها هى التى تتدخل لصالحنا، إذ إن العدو وهو يسرع بالهجوم ، لابد أن يحذر دائمًا من ذلك الخطر المتربص بصفوفه الخلفية ، ولكن بلاد فارس تؤخر من وقوع المصير الذى ينتظرنا ولا تستطيع إنقاذنا ، فبعد أن يسوِّى الأتراك أمورهم مع بلاد فارس ، سوف ينقضون على نحورنا ، يساندهم جبروت الشرق كله . ولا أجرؤ أن أحدد مدى عدم استعدادنا لذلك''[٢] . ولقد سمعنا فى العصر الحديث بعض المراقبين الغربيين الذين قالوا أقوالاً مماثلة عن الاتحاد السوفييتى والصين ، وثبت خطؤهم مثلما ثبت خطأ بوزيق .

فلقد أثبتت الأحداث أن مخاوف بوزبق لم يكن لها ما يبررها ، إذ استمر القتال بين العثمانيين والفرس حتى القرن التاسع عشر ، وعندها لم يعودا يمثلان تهديدًا لأى أحد فيما عدا رعاياهما . أما قبل ذلك فأحيانًا ما كان يُطرح على بساط البحث إمكان عقد حلف مناهض للعثمانيين بين العالم المسيحى وبلاد الفرس ، دون أن يؤدى ذلك إلى

شيء . ففي عام ١٥٢٣ أرسل الشاه إسماعيل الصفوي ، الذي كان لا يزال يتألم من الهزيمة التي لحقت به ، خطابًا إلى الامبراطور شارل الخامس ، يعرب فيه عن دهشته من أن الدول الأوروبية يحارب بعضها بعضًا بدلاً من ضم الصفوف في وجه العثمانيين. ولم تلق تلك المناشدة أذنًا صاغية ، ولم يرسل الامبراطور ردًا على الشاه إسماعيل حتى عام ١٥٢٩ ، وكان الشاه قد توفي قبل ذلك بخمس سنوات .

وتجمدت حركة بلاد الفرس مؤقتًا ، واستطاع العثمانيون بزعامة السلطان سليمان القانوني (الذي حكم من ١٥٢٠ – ١٥٦٦) خلفًا للسلطان سليم ، أن يبدأوا أول مرحلة من مراحل التوسع في أوروبا ، ففي أغسطس ١٥٢٦ وقعت موقعة موهاك الكبرى في المجر ، وكانت الغلبة الحاسمة فيها للترك ، ففتحت الباب أمام أول حصار ضربوه حول ڤيينا في عام ١٥٢٩ . وكان الجانبان يعتبران أن عدم الاستيلاء على ڤيينا بعد ذلك الحصار لا يمثل هزيمة بل تأخرًا في إحراز النصر ، ومن ثم بدأ الصراع الذي امتد أجله للسيطرة على قلب أوروبا.

وقد نجحت الدول المسيحية هنا وهناك في إحراز بعض النجاحات ، ونصر أوحد مشهود ، وذلك في معركة ليبانتو البحرية الكبرى ، في خليج پاتراس باليونان عام ١٥٧١ ، بل لقد هلّل الناس في أوروبا للموقعة باعتبارها نصرًا مؤزرًا ، وفرح العالم المسيحي فرحًا طاغيًا بالظفر ، وفاضت مشاعر ملك اسكتلنده – چيمز الرابع – آنذاك (وهو الذي أصبح ملك انجلترا جيمز الأول فيما بعد) فألف قصيدة طويلة احتفالاً بهذه المناسبة[٣] . ويوجد في دار المحفوظات التركية تقرير قبودان باشا ، قائد البحرية التركية ، الذي يشير إلى موقعة ليبانتو في سطرين لا أكثر قائلاً إن "أسطول الامبراطورية التي تهتدي بهدى الله اشتبك مع أسطول الكفار التعس ، وشاءت إرادة المولى ألا يحالفنا النصر"[٤] . وإذا كان هذا تقريرًا حربيًا فقد نرى أنه يفتقر بعض الشيء إلى التفاصيل ، وإن كانت لا تنقصه الصراحة ، فأما في كتب التاريخ العثماني فإن هذه الموقعة يشار إليها بكلمة واحدة هي «سينجين» ، وهي كلمة تركية تعني الانكسار أو الهزيمة الساحقة .

ولكن ترى ماذا كان أثر موقعة ليبانتو ؟ لقد كان حتمًا أثرًا طفيفًا ، فإذا نظرنا إلى الأبعاد الكاملة للقوة البحرية ، ناهيك بالقوة العسكرية في المنطقة وهي القضية

الأعم الأشمل ، وجدنا أن ليبانتو لم تكن سوى نكسة محدودة للعثمانيين سرعان ما تجاوزوها . وتتجلى حقيقة الحال فى محادثة أوردها أحد كُتّاب التاريخ العثمانيين فهو يقول إن السلطان سليم الثانى سأل الصدر الأعظم سوكولو محمد باشا عن تكاليف إعادة بناء الأسطول بعد تدميره فى ليبانتو فأجابه قائلاً : «إن جبروت دولتنا عظيم وثراؤها مديد ، فلو أردنا تجهيز الأسطول كله بمجاديف من فضة، ومعدات من الحرير، وأشرعة من الديباج ، لما استعصنا علينا ذلك»[٥] . والواضح أن فى هذا مبالغة شعرية، ولكنه يدل دلالة دقيقة على الأهمية الحقيقية لموقعة ليبانتو – فإذا كانت قد رفعت كثيرًا من الروح المعنوية للغرب ، فإنها لم تزد عن كونها هزة طفيفة للشرق . وظل الخطر الأكبر قائمًا ، ففى القرن السابع عشر كانت بودابست وبلغراد لا تزالان تحت حكم باشوات أتراك ، وكانت سفن القراصنة من بربر الشمال الافريقى تغزو سواحل انجلترا وأيرلندا – بل وسواحل أيسلندا فى عام ١٦٢٧ – وتعود بالغنائم البشرية للبيع فى أسواق النخاسة فى مدينة الجزائر .

وفى أواخر القرن السادس عشر ومطلع السابع عشر ، أصبح الفُرْس من جديد عاملاً له أهميته فى الصراع . وكان الشاه عباس الأول – المعروف باسم عباس الأكبر – أنجح حكام سلالته من عدة نواح . وفى عام ١٥٩٨ ، فى أثناء عودته إلى عاصمة بلاده بعد النصر الذى أحرزه على أوزبكستان فى وسط آسيا، قابلته مجموعة من الأوروبيين بقيادة أخوين انجليزيين هما السير أنطونى والسير روبرت شيرلى . ومن المحتمل أنهم اقترحوا عليه إرسال خطابات ود وصداقة إلى البابا فى روما ، وإلى امبراطور الامبراطورية الرومانية المقدسة، وشتى حكام أوروبا وملوكها ، ومن بينهم ملكة انجلترا ودوج البندقية ، ولكن هذه الرسائل لم تسفر عن الكثير، وأما ما كانت له أهميته الكبرى فهو إعادة تنظيم قواته المسلحة وإعادة تجهيزها ، بمعونة الأخوين شيرلى وغيرهما من الأوروبيين . ونشبت الحرب بين الفُرْس والأتراك فيما بين عامى ١٦٠٢ و١٦١٢ ، ثم اندلعت من جديد من ١٦١٦ إلى ١٦٢٧ وحقق فيها الفُرْس عددًا من الانتصارات . ولقد أدى هذا الانشغال بالشرق إلى إرغام الأتراك فى عام ١٦٠٦ على عقد معاهدة سلام مع النمسا .

وترجع أهمية معاهدة سيتڤاتوروك ، التى وُقّعت فى ذلك العام ، إلى عدة أسباب ، إذ إن جميع المعاهدات السابقة كان الأتراك قد أملوا شروطها فى عاصمتهم استامبول،

وأما هذه المعاهدة فقد عقدت على أرض محايدة – فى جزيرة فى نهر الدانوب – بين الجانبين ، وكان هناك ما تزيد أهميته على ذلك، ألا وهو الاعتراف بأن الامبراطور كان "پادى شاه" ، وكان المعمول به حتى تلك اللحظة عند العثمانيين تعيين حكام أوروبيين وإطلاق ألقاب عثمانية من ألقاب التابعين عليهم ، مثل لقب 'بك' ، أو ألقاب يظنونها ألقابًا أوروبية ، وكان ذلك أكثر شيوعًا . فكانت خطابات العثمانيين إلى الملكة إليزابيث تخاطبها باسم "ڤيراليش [ملكة] ولاية انجلترا" ، وتخاطب الامبراطور باسم "ڤيرال [ملك] ڤيينا"[٦] ، وأصول كلمتى 'ڤيرال' و'ڤيراليش' ، بطبيعة الحال ، أوروبية لا تركية ، وكان العثمانيون يستخدمونها على غرار ما كان البريطانيون يفعلون أيام الامبراطورية إذ يطلقون ألقابًا محلية على الأمراء فى الهند من أبناء البلاد، وأما مخاطبة الامبراطور بلقب 'پادى شاه' ، وهو اللقب الذى كان السلاطين العثمانيون أنفسهم يستخدمونه ، فكان اعترافًا رسميًا بالمساواة .

وإذا كان المسلمون يكنّون الاحتقار بصفة عامة للغرب الكافر ، فإنهم لم يكونوا غافلين عن المهارات الغربية فى صناعة الأسلحة وفنون الحرب . وكانت النجاحات الأولى للصليبيين فى بلاد الشام قد نبّهت رؤساء الإدارات الحربية عند المسلمين إلى تفوق الأسلحة الغربية فى بعض النواحى على الأقل ، وسرعان ما وعوا الدرس وطبقوه ، فكلفوا أسرى الحرب الغربيين بالشروع فى بناء التحصينات ، واستأجروا المرتزقة والمغامرين الغربيين للعمل لديهم ، وبدأت تجارة الأسلحة والمعدات الحربية واتسع نطاقها باطراد على مر القرون . بل إن الأتراك العثمانيين كانوا ، أثناء زحفهم على جنوب شرقى أوروبا ، دائمًا ما ينجحون فى شراء المعدات التى كانت أساطيلهم وجيوشهم فى مسيس الحاجة إليها من الموردين المسيحيين الأوروبيين ، وفى توظيف الخبراء الأوربيين لديهم، وحتى فى الحصول على 'تغطية' مالية من المصارف المسيحية الأوروبية . وهكذا نرى أن ما يعرف الآن باسم "العلاقة البناءة" له تاريخ طويل .

ولكن ذلك كله لم يؤثر إلا قليلاً ، أو لم يؤثر على الإطلاق ، فى آراء المسلمين ومواقفهم ، ما دامت جيوش المسلمين تتوغل ظافرة فى قلب أوروبا ، فإذا كان السلاطين يشترون المعدات العسكرية والخبرة الحربية نقدًا ، فإنهم لم يروا فى ذلك سوى معاملات تجارية ، وقد اقتبس الأتراك بصفة خاصة بعض المخترعات الأوروبية مثل المسدسات والبنادق والمدافع واستخدموها ببراعة فائقة، دون أن يغيروا من نظرتهم إلى الهمج

الكفار الذين حصلوا منهم على هذه الأسلحة .

وارتفعت أصوات بعض المعارضين ، بل ومنذ القرن السادس عشر ، إذ قال أحد كبار المسئولين العثمانيين بعد تقاعده (وكان الصدر الأعظم) إن قوات المسلمين متفوقة فى البر ، ولكن الكفار يزدادون قوة فى البحر ، وأضاف قائلاً "يجب أن نتغلب عليهم"(٨) ولكن رسالته لم يكد يلتفت إليها أحد . وفى مطلع القرن السابع عشر أشار مسئول عثمانى آخر إلى تكاثر الوجود المزعج للسفن التجارية البرتغالية والهولندية والانجليزية فى المياه الآسيوية ، وحذر من الأخطار التى يمكن أن تنجم عن ذلك(٩) .

وكان الخطر حقيقيًا ومتناميًا ، فعندما أبحر الملاح البرتغالى ڤاسكو دى غاما حول إفريقيا ووصل إلى المحيط الهندى فى نهاية القرن الخامس عشر ، فتح طريقًا بحريًا جديدًا بين أوروبا وآسيا ، الأمر الذى كانت له عواقبه البعيدة المدى على الشرق الأوسط، فى مجال التجارة أولاً ثم فى المجال الاستراتيجى بعد ذلك . بل لقد بادرت جمهورية البندقية منذ البداية ، أى فى عام ١٥٠٢ ، وكانت المستفيدة الأوروبية الأولى من التجارة الشرقية فى البهارات ، بإرسال مبعوث إلى القاهرة ليحذر سلطان مصر من خطر هذا الطريق البحرى الجديد على تجارتهما . ولم يُبْدِ السلطان اهتمامًا فى أول الأمر ، ولكن الانخفاض الحاد فى دخل جماركه اضطره إلى تركيز اهتمامه ، بمزيد من الحدة، على هذه المشكلة الجديدة . ولم تفلح الحملات البحرية المصرية فى قهر البرتغاليين فى مياه بحار الشرق ، وكان إخفاقها ولا شك من العوامل التى ساهمت فى هزيمة السلطنة المصرية فى ١٥١٦– ١٥١٧ وانضمام جميع الأراضى التابعة لها إلى الدولة العثمانية .

وتولى العثمانيون – بعد المصريين – تلك المهمة ، دون أن يحرزوا نتائج أفضل كثيرًا ، إذ كانت جهودهم للوقوف فى وجه البرتغاليين فى القرن الإفريقى والبحر الأحمر غير حاسمة ، فى أفضل الأحوال ، وخير ما يدل على عدم اهتمام العثمانيين بهذه التطورات هو مدى استجابتهم لطلب العون الذى أرسله الحاكم المسلم لإقليم 'أتشه' فى سومطره فى عام ١٥٦٣ ، إذ إنه أرسل فى ذلك العام سفيرًا إلى استامبول يناشدها مدّ يد المساعدة للوقوف فى وجه البرتغاليين ، وذكر الحاكم – ابتغاء حثّها على الاستجابة – أن العديد من حكام المنطقة غير المسلمين وافقوا على اعتناق الإسلام إذا

هبّ العثمانيون لمساعدتهم . ولكن العثمانيين كانوا مشغولين بأمور أخرى أكثر إلحاحًا – منها حصار مالطة وحصار زيغتفار فى المجر ، ووفاة السلطان سليمان القانونى . وبعد التلكؤ عامين كاملين تمكنوا آخر الأمر من تجميع أسطول يتألف من ١٩ سفينة صغيرة وبعض السفن الأخرى التى تحمل الأسلحة والمؤن ، لمساعدة أهل 'أتشه' المحاصرين .

ولكن معظم السفن لم تصل إلى غايتها ، إذ صدر الأمر بتحويل معظم سفن الحملة لتحقيق مهمة عاجلة – أو أشد إلحاحًا – وهى إعادة السلطة العثمانية فى اليمن وتوسيع نطاقها ، ولم تصل إلا سفينتان ، فى الواقع ، تحملان مصانع لصب المدافع ، ورجال المدفعية ، والمهندسين ، إلى جانب بعض المدافع وغيرها من المعدات الحربية . وعند وصولها إلى 'أتشه' بدأ الحاكم المحلى يستفيد بها فى المحاولات غير الناجحة التى بذلها لطرد البرتغاليين. ويبدو أن الحادثة لم يلتفت إليها أحد فى ذلك الوقت ، ونعتمد فى معرفتنا بها على ما ورد فى الوثائق بدار المحفوظات التركية وحدها[١٠] . ومن المحتمل أن العثمانيين قد حالفهم الحظ فى عدم التصدى – سواء كان ذلك إهمالاً أم عمدًا – للقوة البحرية البرتغالية فى البحار الشرقية ، فإن أسطولهم الذى يتكون من سفن صغيرة ملائمة للبحر المتوسط لم تكن لتحقق النجاح أمام السفن الحربية الكبيرة والغلايين البرتغاليين التى بُنيت للإبحار فى المحيط الأطلسى ، فكانت بذلك أضخم وأثقل وأحسن تسليحًا وأقدر على المناورة .

كان تأثير الطريق الجديد الذى فُتح فى المحيط بين أوروبا وآسيا على التجارة العابرة فى الشرق الأوسط أقل مما كان المؤرخون يفترضونه يومًا ما ، إذ استمر فى القرن السادس عشر ازدهار التجارة العابرة للشرق الأوسط فى البهارات وغيرها من السلع ، بين جنوبى آسيا وجنوبى شرقها من ناحية ، وبين أوروبا المطلة على البحر المتوسط من ناحية أخرى . ولكنه نشأ فى القرن السابع عشر موقف جديدة وأشد خطرًا بكثير على الشرق الأوسط ، إذ إن البرتغاليين والهولنديين وغيرهم من الأوروبيين فى آسيا لم يعودوا يذهبون للتجارة فحسب ، بل إنهم أنشأوا قواعد لهم تحولت آنذاك إلى مستعمرات تابعة لهم . وبازدياد قوتهم وامتدادها من البحر إلى الموانئ – وحتى إلى داخل البلاد – أصبحت الامبراطوريات الأوروبية الجديدة فى آسيا ، والتى تتحكم فى نقاط وصول ورحيل التجارة بين الشرق والغرب ، تحيط بالشرق الأوسط وتكاد

تحاصره فعليًا .

ولم يقتصر الخطر على توسع أوروبا الغربية فى جنوبى آسيا ، فلقد اتجهت روسيا إلى التوسع فى شمالى آسيا ، وهنا أيضًا لجأ الحكام إلى أكبر دولة مسلمة فى ذلك الوقت ، وهى الدولة العثمانية ، يطلبون مد يد العون ، واستجابت الدولة العثمانية إلى حد ما ، ففى عام ١٥٦٨ وضع العثمانيون خطة لحفر قناة فى برزخ السويس يصل البحر المتوسط بالبحر الأحمر ، وفى العام التالى قاموا فعلاً بحفر قناة بين نهر الدون ونهر الفولجا ، وكان هدفهم الواضح هو توسيع نطاق قوتهم البحرية إلى ما وراء البحر المتوسط ، من ناحية إلى البحر الأحمر والمحيط الهندى ، ومن ناحية أخرى إلى البحر الأسود وبحر قزوين . ولكن يبدو أن العثمانيين كانوا يعتبرون هذا وذاك بمثابة أنشطة جانبية وتخلوا عنهما عندما ثبت لهم أنهما مصدر قلق ومشقة ، وبحلول نهاية القرن السادس عشر كان العثمانيون قد انسحبوا من المشاركة النشطة فى الجبهتين – الجبهة المواجهة لروسيا فى شمالىّ آسيا ووسطها ، والجبهة المواجهة لأهل أوروبا الغربية فى جنوبى آسيا وجنوبى شرقيها ، وركزوا جُلّ جهودهم – بدلاً من ذلك – فى الصراع داخل أوروبا ، إذ كانوا يرون – ولأسباب وجيهة – أنها تمثل صعيد المعركة الرئيسى بين الإسلام والعالم المسيحى ، وهما الدينان المتنافسان فى سبيل تنوير العالم – والسيطرة عليه .

وقد صاحب النجاحات الغربية فى ساحات القتال وفى أعالى البحار تحقيق انتصارات أخرى فى أسواق التجارة ، وكانت هذه الأخيرة ذات أصداء جماهيرية أقل من الأولى ، ولكنها كانت تفوقها فى عمق تغلغلها وفى اكتسابها خطورة أكبر فى نهاية الأمر : كان اكتشاف العالم الجديد واستغلاله قد أمدّا أوروبا المسيحية لأول مرة بموارد شاسعة من الذهب والفضة ، ومكنتهم الأراضى الخصبة فيما امتلكوه من مستعمرات من زراعة محاصيل جديدة ، بل لقد كان من بينها بعض ما كانوا يستوردونه من قبل من الشرق الأوسط ، مثل البنّ والسكّر ، فصدّروها إلى من كانوا يستوردونها منهم . وأدى الوجود الأوروبى المتنامى فى جنوبى آسيا وجنوب شرقيّها إلى الإسراع بخطى ذلك التحول والتوسع فيه ، ومن ثم بدأت الحرف اليدوية العريقة فى مواجهة تحدّ ذى شقين ، أما الأول فهو رخص الأيدى العاملة فى آسيا ، والثانى هو المهارات التجارية الأوروبية . فأصبحت الشركات التجارية الغربية التى تساعدها حكومات تحرص على

تعزيز التجارة تمثل قوة جديدة فى الشرق الأوسط . وارتفعت آنذاك أيضًا بعض الأصوات التى تعرب عن درجة ما من القلق لكن أحدًا لم يعرها الانتباه اللازم .

ومع ذلك فقد أدت هذه التطورات وما صاحبها من تغييرات فى الشئون الداخلية والخارجية إلى تفاقم المشكلات الجديدة والإتيان بمشكلات جديدة يزداد نطاقها اتساعًا ويزداد تعقيدها - مشكلات نقدية وضريبية ومالية ، وتلتها آخر الأمر مشكلات اقتصادية واجتماعية وثقافية(١١) .

ولم تحدث تغيرات كبرى فى ميزان القوى العسكرية فى معظم سنىّ القرن السابع عشر ، فلقد كانت أوروبا منهمكة ، حتى منتصف القرن تقريبًا ، فى حرب الثلاثين عامًا وما أعقبها ، وشُغل العثمانيون بمشكلات داخلية وعلى حدودهم الشرقية . واندلعت الحرب مع جمهورية البندقية فى عام ١٦٤٥ ودارت الدائرة فى بدايتها على الأتراك ، وفى عام ١٦٥٦ استطاع البنادقة الذين كانوا قد ضربوا الحصار على المضايق عدة سنوات ، أن يرسلوا أسطولهم إلى مضيق الدردنيل ويحرزوا نصرًا بحريًا .

وفى ذلك العام نفسه عُيّن محمد كوبرولو ، الباشا الألبانى ، صدرًا أعظم. وفى عهده (١٦٥٦ - ١٦٦١) وعهد ابنه وخليفته أحمد كوبرولو (١٦٦١ - ١٦٧٨) شهدت الدولة العثمانية تحولاً باهرًا ، إذ تمكن هذان الحاكمان بمهارتهما ونشاطهما وقسوتهما من إعادة تنظيم القوات المسلحة للامبراطورية ، وتحقيق الاستقرار فى ماليّتها ، واستئناف الصراع فى أوروبا المسيحية . ومن المناطق التى شهدت نطاقًا مكثفًا منطقة بولندا ومنطقة أوكرانيا، وهنا دخل العثمانيون لأول مرة فى صراع مع روسيا . وبموجب معاهدة رادزين عام ١٦٨١ تخلى الأتراك عن مطالبهم فى أوكرانيا ووافقوا على منح القازاقيين حقوقًا تجارية فى البحر الأسود . وكان ذلك تحولاً ينذر بالسوء ، ويشير إلى ظهور عدو جديد ذى خطورة أعظم ، وبداية لصراع طويل شاق مرير.

وفى غضون ذلك عُيّن صدر أعظم جديد ، اسمه كارا مصطفى باشا ، وكان صهرًا لمحمد كوبرولو ، وكان يشعر أن عليه استعادة أمجاد رؤساء الوزراء من أسرة كوبرولو ، فشن فى عام ١٦٨٢ حربًا جديدة على النمسا ، بلغت ذروتها بمحاصرة ڤيينا للمرة الثانية فى الفترة من ١٧ يوليو حتى ١٢ سبتمبر ١٦٨٣ . وأفضل وصف لهذه المحاولة الثانية التى أخفقت هو ما عبّر عنه المؤرخ العثمانى المعاصر ، واسمه

السلحدار، قائلاً "كانت تلك هزيمة نكراء ، ولم نشهد لها مثيلاً منذ إنشاء الدولة العثمانية أول مرة"[12] . ولا يسع المرء إلا الإعجاب بالصراحة التى كان العثمانيون يواجهون بها الحقائق المريرة .

وأعقبت الإخفاق أمام أسوار ڤيينا سلسلة من الهزائم الأخرى ، ففى عام ١٦٨٦ فقد العثمانيون مدينة 'بودا' فى المجر بعد أن ظلوا يحكمونها قرنًا ونصف قرن ، وهى الحادثة التى رثاها أحد الشعراء الأتراك فى ذلك الوقت قائلاً :

من ذا يتوضأ بعد اليوم بماء النبع الرائق

ويصلى بمساجدها ورَعًا للخالق ؟

ما كان بنا معمورًا أصبح مهجورًا قفرا

إذ أخذ النمساوى مدينتنا بودا الحلوة قسرا ![13]

وأتاح الانسحاب من ڤيينا فرصًا جديدة للأوروبيين ، إذ قامت النمسا ، والبندقية ، وبولندا ، وتوسكانيا ، ومالطه ، فى عام ١٦٨٤ ، بتشكيل رابطة مقدسة – بمباركة من البابا – لمحاربة الامبراطورية العثمانية . وانضمت روسيا إلى القوى الكاثوليكية فى هذا المسعى الجديد ، فقامت فى ظل حكم القيصر بطرس ، المعروف باسم بطرس الأكبر ، بالدخول فى حرب مع العثمانيين وحققت بعض النجاحات المهمة . وفى٦ أغسطس ١٦٩٦ استولى بطرس الأكبر على أزوف – أول معقل روسى على ساحل البحر الأسود .

كان العثمانيون قد فقدوا مساحات شاسعة وتكبدوا خسائر فادحة ، كما اضطروا إلى التخلى عن المفاهيم العتيقة والطرق القديمة للتعامل مع العالم الخارجى ، واكتساب معرفة بالعلم الجديد – علم الدبلوماسية والتفاوض والوساطة ، فلم تكن الحرب تمثل الهزيمة الكاملة ، ولم تكن المعاهدة تمثل الاستسلام الكامل ، بل إنهم استطاعوا فى مطلع القرن الثامن عشر استرجاع بعض ما ضاع ، ومع ذلك فلقد كانت النتيجة العسكرية لا لبس فيها ولا غموض – الهزيمة الساحقة خارج أسوار ڤيينا ، والخسائر الفادحة فى الأرواح، وفى المؤن والمعدات ، إلى جانب التخلى عن الأرض بطبيعة الحال. وكان الدرس واضحًا وشرع الأتراك يعملون حتى يتعلموه ويطبقوه .

التصدير

كانت التجارب الطباعية لهذا الكتاب قد قاربت الانتهاء عندما وقعت الهجمات الإرهابية على نيويورك وواشنطن فى ١١ سبتمبر ٢٠٠١ ، والكتاب إذن لا يتعرض لها ، بل ولا لأسبابها المباشرة والآثار التى خلفتها ، ومع ذلك فإن له صلة بهذه الهجمات ، فهو يفحص لا ما حدث وما أعقب بل ما سبق أى السلسلة الطويلة والنسق الأكبر من الأحداث والأفكار والمواقف التى سبقت هذه الهجمات ، وكانت إلى حد ما وراء وقوعها .

ب.ل.

برنستون ،نيوجيرسى

١٥ أكتوبر ٢٠٠١

المقدمة

كان أحدث ما دفع به برنارد لويس – المستشرق الشهير – من الكتب إلى المطبعة ، كتابه الذى حمل عنوان : «أين الخطأ ؟ التأثير الغربى واستجابة الشرق الأوسط» – كان ذلك فى خريف عام ٢٠٠١ ، قبيل حادث الحادى عشر من سبتمبر الذى أصاب نيويورك وواشنطون ، وفجر ما سمى «بالحرب ضد الإرهاب» وما ترتب عليها من تداعيات . وهكذا عندما صدر الكتاب عن قسم النشر بجامعة أكسفورد فى مطلع ٢٠٠٢ ، حظى بإقبال كبير من جانب الجمهور الذين كانوا يتلهفون على معرفة كل ما يتعلق بذلك العدو الخطير : «الإسلام» ، وكانت كتب لويس من أكثر الكتب رواجاً بحكم كونه أشهر مستشرق فى الغرب عامة ، وفى المجال الأكاديمى الأنجلو – أمريكى خاصة .

لذلك لم يكن غريباً أن يكون الاحتفاء بكتابه «**أين الخطأ؟**» كبيراً عند صدوره، فدبجت المقالات التى عبرت عما يحمله الكتاب من إشارات وإيحاءات، وازدحمت المواقع المختلفة على الشبكة الدولية للمعلومات بالعديد من المداخلات التى ساهم فيها مئات المسلمين والصهاينة وغيرهم من مستخدمى الشبكة، تراوحت تلك المداخلات بين دحض الأفكار التى يروج لها **لويس**، وتأكيدها والدفاع عنها حسب رؤية وموقع صاحب المداخلة. ونشرت صحيفة **Us News World Report** بعددها الصادر فى ٣ من ديسمبر ٢٠٠١ مقالاً مطولاً تبشر فيه القراء بقرب صدور كتاب «**أين الخطأ؟**» كتبه **چاى تولسون Jay Tolson**، واختار له عنوان: «**حكيم العصر**، صورة **لبرنارد لويس**»، استهله بقوله:

«إن خريف ٢٠٠١ جعل الأضواء كلها تتجه إلى أبى الدراسات الإسلامية **برنارد**

لويس، فهو [متخصص الموسم]، إذ استدعى إلى واشنطون ست مرات منذ حادث البرجين، للقاءات سرية مع كبار المسئولين بالبيت الأبيض والبنتاجون. كذلك ظهر مؤخراً فى برنامج [**واجه الصحافة**] وبرنامج [**تشارلى روس**] بالتليفزيون. ويذكر الجميع مقاله الهام الذى نشر بالنيويوركر فى ١٩ من نوفمبر ٢٠٠١ بعنوان [**ثورة الإسلام**] الذى قدم فيه رؤية خبير بالإسلام والمسلمين».

ويعزو الكاتب إلى **لويس** فضل التنبؤ بما حدث فى ١١سبتمبر ٢٠٠١، قبل الواقعة بعشر سنوات، فى مقال نشر بعنوان «**جذور العنف الإسلامى**» ذكر فيه أن الغرب عامة والولايات المتحدة خاصة، لا تملك دفعاً لروح العداء، والحقد، والكراهية، والرغبة فى الثأر، التى تولدت عند المسلمين منذ حسم النزاع بين الإسلام والمسيحية، عندما فشل العثمانيون فى الاستيلاء على ڤيينا للمرة الثانية

عام ١٦٨٣، وما تلا ذلك من استعمار أوروبا لبلادهم. فهم لا يكفون عن التساؤل حول ما حل بهم بعد أن كانوا الأغنى، والأرقى، والأقوى. وأن ذلك يجعل منهم خطراً يتهدد الغرب - يجب أن يؤخذ مأخذ الجد - تنفيساً لأحقاد تراكمت عند المسلمين على مدى ما يزيد على الثلاثة قرون، عجزوا خلالها عن اللحاق بركب المدنية الغربية لأسباب ترجع إلى عقيدتهم وثقافتهم.

وما يعده **تولسون** «نبوءة» عمرها عشر سنوات، أقدم من ذلك بكثير، فهو جوهر ما ردده **برنارد لويس** فى كتبه الأخرى التى نشرت وأعيد نشرها عدة مرات فى الثلاثين عاماً الأخيرة، وهى فكرة استعداء الغرب على الإسلام والمسلمين التى صيغت فى إطار دراسة «علمية» لا تغفل إيجابيات الماضى، ولكنها لا ترى من الحاضر إلا السلبيات، فهو يستدعى كل الحجج الموحية للقارئ بأن المسلمين لا أمل فيهم، فهم لا يعترفون بالآخر، ولا يقدرون ثقافته، عدوانيون متعصبون بطبعهم !

وكتاب **لويس** «**أين الخطأ؟**» ليس فيه جديد سوى عنوانه وهى مهارة انفرد بها **برنارد لويس**، لو فعلها غيره لما غفرت له، فهو يصوغ مقولاته الأساسية مستخدماً نفس المادة، فى مواقع مختلفة وسياقات متنوعة. وهذا الكتاب الجديد - القديم، يجمع فى فصوله الكثير مما جاء بكتب **لويس** السابقة «**الإسلام والغرب**»، و«**اكتشاف المسلمين لأوروبا**»، و«**اللغة السياسية للإسلام**»، و«**ثقافات متصادمة**»، وهى كتب اتسمت جميعاً بطابع مميز، لعل من الأفضل أن نستخدم هنا تقييم **تولسون** لها فى مقاله سالف الذكر:

«إن كتابات **لويس** عن تاريخ وثقافة، وسياسات الشرق الأوسط محملة بأچندة أيديولوچية، تجمع بين المركزية الأوروبية والصهيونية، مما جعلها وصاحبها مثاراً للجدل على مدى ما يزيد على الثلاثين عاماً..».

فهذه شهادة كاتب بهرته أعمال **لويس** حتى عده «حكيم العصر»، وليست شهادة

واحد من نقاده.

* * *

وقبل أن نناقش جديد **برنارد لويس** القديم فى هذا الكتاب «**أين الخطأ؟: التأثير الغربى واستجابة الشرق الأوسط**»، نرى لزاماً علينا أن نلقى الضوء على الرجل الذى احتل مساحة كبيرة من ميدان الاستشراق، لم يحظ بها غيره من كبار المستشرقين الذين تركوا أعمالاً هامة بالغة القيمة.

ولد **برنارد لويس** بلندن فى مايو ١٩١٦، لأسرة يهودية شكنازية، لا تتوفر لدينا معلومات عن البلد الذى نزحت منه إلى بريطانيا، وتاريخ ذلك النزوح، فلم يذكر **برنارد لويس** فى سيرته الذاتية المتاحة على موقع جامعة پرنستون بالشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت) شيئاً عن أصول عائلته، ولم يشر إلى طفولته وصباه وتعليمه العام ولكنه اكتفى بالإشارة إلى تعليمه العالى، ولكن التحاقه بجامعة لندن فى أوائل الثلاثينات يوحى بانتمائه إلى أسرة ثرية. وقد حصل على درجة الليسانس الممتازة فى التاريخ من مدرسة **الدراسات الشرقية والأفريقية** بجامعة **لندن** عام ١٩٣٦، كما حصل على درجة الدكتوراه فى تاريخ الإسلام من نفس المدرسة عام ١٩٣٩، وكان موضوع رسالته عن الطائفة الإسماعيلية وجماعة الحشاشين. وخلال إعداده لرسالة الدكتوراه، قضى فترة بجامعة **باريس**، كما قام بجولة فى بلاد الشرق الأوسط استغرقت بضعة شهور.

وقبل حصوله على درجة الدكتوراه بعام واحد، عين مدرساً مساعداً بمدرسة **الدراسات الشرقية والأفريقية**، غير أنه ترك العمل بالجامعة خلال سنوات الحرب (١٩٤٠ - ١٩٤٥) ليلتحق بخدمة المخابرات البريطانية وبعد الحرب، عاد للعمل بالجامعة حتى عام ١٩٧٤. ولكن صلته بالمخابرات البريطانية لم تنقطع، فقد ظل مرجعاً هاماً، يستشار فى كل ما اتصل بشئون الشرق الأوسط.

ولعل ذلك يفسر انصرافه عن دراسه تاريخ الإسلام الوسيط، واتجاهه - بعد الحرب العالمية الثانية - إلى دراسة تاريخ الشرق الأوسط الحديث، فنشر كتاباً عن «**قيام تركيا الحديثة**»، وآخر عن «**تكوين الشرق الأوسط الحديث**»، وثالث عن «**تاريخ الشرق الأوسط فى الألفى عام الأخيرة**» جاء فى حقيقة أمره طبعة معدلة لسابقه، ثم كتاب «**تعدد الهويات فى الشرق الأوسط**». ووظف **لويس** رصيده المعرفى عن تاريخ الأفكار التى يطرحها فى كتبه، فرصيده المعرفى عن تاريخ الإسلام يشى بالقصور فى متابعة ما حققه هذا الحقل الأكاديمى من تطور بعد الحرب الثانية فى الغرب ذاته.. والأفكار التى يطرحها فى كتبه فى الثلاثة عقود الأخيرة موحية لصانع القرار الغربى، تستهدف إثارة مخاوف القراء من الإسلام وأهله.

وبعد أفول نجم الهيمنة البريطانية فى الشرق الأوسط، واضطرار بريطانيا إلى تنفيذ سياسة «الانسحاب شرق السويس» عام ١٩٧١، ليسدل بذلك الستار على النفوذ البريطانى فى الإقليم، وتصبح الولايات المتحدة هى الوريث الطبيعى لحماية المصالح الغربية فى المنطقة، وجد **برنارد لويس** أن مكانه الطبيعى هناك، فى الولايات المتحدة، حيث مركز التأثير فى صناعة القرار الغربى فى الشرق الأوسط، وخاصة أن صهيونية الرجل كانت حقيقة راسخة أكدها فى كتاباته ومقالاته الصحفية ومن ثم جاء انتقاله إلى جامعة **برنستون** عام ١٩٧٤ أمراً منطقياً، بعدما ترك قسم الشرق الأدنى بمدرسة **الدراسات الشرقية والإفريقية** بلندن، خلفاء من المشايعين للصهيونية من أمثال **ڤاتيكيوتس، وياپ**.

وفى أمريكا، تولى **برنارد لويس** قيادة معسكر الصهاينة فى حقل دراسات الشرق الأوسط، الذى يعد من أبرز رموزه: **ليونارد بايندر، وإيلى كيدورى، وداڤيد برايس، جونز**، ورفاقهم من أمثال: **دانيال پاييس، ومارتن كريمر، وتوماس فريدمان، ومارتن بيرتز، ونورمان پودو رتز، وچوديث ميلر**، وغيرهم من العناصر الصهيونية المنتشرة فى أقسام ومراكز دراسات الشرق الأوسط، والدراسات

الإسـلاميـة، بالجامـعات الأمـريكيـة، ممن يـلعـبون - فى نفس الوقت - دور الخـبراء العـالميين ببـواطـن الأمـور، يقـدمـون المشـورة لأعضـاء الكونجـرس، ودوائر صناعـة القرار، يتقدمهم كبيرهـم **برنارد لويس**، يفتح أمامهم الأبواب.

وظل **برنارد لويس** أستاذاً لدراسات الشرق الأدنى بجامعة **برنستون** حتى تقاعد (رسمياً) عام ١٩٨٦ عند بلوغه سن السبعين، ولكنه أصبح منذ ذلك التاريخ «أستاذاً فخرياً Professor Emeritus»، وهو مركز لا يشغله إلا العلماء البارزون. ولكنه يحتل - فى الحياة الأكاديمية - موقعاً مؤثراً باعتباره، على حد تعبير **تولسون** «حجة ومرجعاً فى الشئون الإسلامية والشرق أوسطية لا غنى عنها لصانع القرار الأمريكى».

* * *

وهنا تأتى خطورة الرسالة التى يوجـهـهـا **برنارد لويس** فى «**أين الخطأ؟**» من حيث تأثيرها على الرأى العام الغربى وصناع القرار فيه على وجه الخصوص، على ضوء ما لقيه الكتاب من اهتمام واسع، وهو يستدعى الاهتمام بطرح وجهة نظرنا على الرأى العام الغربى دحضاً لما حفل به الكتاب من مغالطات وافتراءات، فلا تكفى جهود **إدوارد سعيد** وحدها فى كتابه «**الاستشراق**» - رغم ما أثاره من ضجة فى الأوساط العلمية - وما وجهه من نقد لكتابات «**برنارد لويس**» ولابد من جهود علمية منظمة فى هذا السبيل.

وإذا حاولنا أن نبين موضع الخطأ فى كتاب **برنارد لويس** الجديد / القديم، نجده يتمثل أولاً، فى المنهج الذى اتبعه فى هذا الكتاب، بل وفى غيره من الكتب التى سبقت الإشارة إليها، والتى استولدها هذا الكتاب، فهو يركز دراسته على الدولة العثمانية ويعتبرها مُعبرّة عن الإسلام والمسلمين، ولا يرى الإسلام والمسلمين خارجها، فلا يشير لفارس إلا لماماً، ويسقط وسط آسيا الإسلامى تماماً من

اعتباره، كما يفعل الشئ نفسه مع شبه القارة الهندية. فهو يختزل الإسلام فى الإمبراطورية العثمانية، ويختزل المسلمين أنفسهم فى حكام وساسة ورجال هذه الإمبراطورية، وهو اختزال له ما يبرره من وجهة النظر الأيديولوچية للمؤلف الذى يريد أن يقدم الإسلام والمسلمين فى إطار معين باعتبارهم «خطراً» موجهاً ضد أوروبا عامة والغرب خاصة. ولما كانت الدولة العثمانية هى العدو المسلم الذى عرفته أوروبا منذ القرن الخامس عشر حتى انحسر تهديدها لوسط أوروبا فى أواخر القرن السابع عشر، فقد ترسبت لهم صورة قبيحة فى الفولكلور الأوروبى، واحتل صراع العثمانيين ضد أوروبا خلال هذين القرنين موقعاً هاماً فى كتب التاريخ الأوروبى. ومن هنا جاء اختزال **برنارد لويس** للإسلام فى الدولة العثمانية. وللمسلمين فى الأتراك، فهو يبنى على أسس قائمة فعلاً فى الثقافة الأوروبية. فإذا كان التركى العثمانى عدوانياً دموياً فى اجتياحه للبلقان ووسط أوروبا، قاسياً فى معاملته للبلاد الأوروبية التى وقعت تحت نيره إلى حد فرضه ضريبة الدم «**الدوشرمه**» عليهم، والتى بموجبها انتزع أطفالهم الذكور الأصحاء من بين أحضانهم ليصبحوا عبيداً للسلطان وجنداً له، فهذا هو الإسلام، وذلك هو شأن المسلمين مع المسيحيين، فهم لا يرون الآخر إلا عبداً لهم !!

وفضلاً عما يشوب هذا المنهج من أوجه القصور التى تتمثل فى تعدد الشعوب الإسلامية التى تقع خارج إطار الدولة العثمانية، وتهافت فكرة وجود نموذج نمطى للإسلام، وصورة نمطية للمسلم على ضوء الدراسات العلمية المستفيضة للمجتمعات الإسلامية وثقافتها، التى تكشف عن التنوع والتعدد، وتبين أن الثقافة الإسلامية تتضمن العديد من الثقافات الفرعية subcultures التى تختلف باختلاف الموروث الثقافى القديم السابق على الإسلام فى تلك البلاد - فضلاً عن ذلك كله، يقع **لويس** فى خطأ «التعميم»، فهو يتعامل مع الدولة العثمانية وكأنها مجتمع واحد، أو دولة مركزية قطرية، ويسقط من اعتباره تعدد الشعوب والمجتمعات التى تكونت منها

ولايات الدولة العثمانية، وتعدد أعراق وثقافات وديانات سكانها: فشتان بين **العرب، والترك، والچركس، والأكراد، والأرمن، واليونانيين، والمجر، والبلغار، والبربر، والتتار والألبان**. وإذا كان السلطان العثمانى حاكماً مسلماً سنياً، فلا يعنى ذلك أن أغلبية سكان الإمبراطورية كانوا مسلمين أو أن المسلمين منهم كانوا من السنة. فقد جمعت الدولة العثمانية بين مختلف المذاهب الدينية اليهودية والمسيحية والإسلامية، ترى.. متى صهر المسلمون من رعايا الدولة العثمانية فى بوتقة واحدة لتخرج لنا إسلاماً نمطياً ومسلماً نمطياً، كذلك الذى رسم لنا **لويس** صورته ؟!

لقد أثبتت الدراسات التى تمت فى العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين (وهى نفس الحقبة التى بلور فيها **لويس** رؤيته للإسلام والمسلمين) على مجتمعات الدولة العثمانية فى مختلف ولاياتها، وجود تباين فى مستوى النمو المادى والثقافى بين تلك المجتمعات وبعضها البعض، وأن أى تعميم لظاهرة اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية على الدولة كلها يعد خطأ منهجياً فاحشاً لأنه يقدم نتائج مضللة وغير دقيقة. فإذا كانت العادة قد جرت على أن يهتم الباحث بمتابعة كل جديد من الدراسات المتعلقة بمجال بحثه، وإذا كانت الدولة العثمانية هى عالم الإسلام عند **برنارد لويس**، فكان جديراً به أن يتابع دراسات **أندريه ريمون، وميشيل توشرير، وثريا فاروقى، ونللى حنا، وخليل اينالچق، وخليل ساحلى أوغلو، وعبدالكريم رافق**، وغيرهم، وهى دراسات منشورة بالإنجليزية والفرنسية من دور نشر كبرى وجامعات معتبرة، وتحظى باهتمام الأوساط الأكاديمية الدولية. فإذا كان **لويس** لا يعرف عنها شيئاً فتلك مصيبة، وإذا كان يتجاهلها عامداً، فالمصيبة أعظم.

لقد كانت الإمبراطورية العثمانية كياناً سياسياً إقطاعياً فضفاضاً، لم تتحول قاعدتها فى الأناضول وعلى ضفاف البوسفور إلى «قلب» يضبط حركة الولايات المختلفة باعتبارها «أطرافاً»، بل كانت السلطة المركزية للدولة لا تكاد تحس فى الولايات، اللهم إلا عندما تقوم حركة عصيان من جانب أحد الولاة أو القوى المحلية،

عندئذ كانت الدولة تضمن استمرار سيطرتها على الولاية عن طريق تأليب مراكز القوى ضد بعضها البعض، ثم تتدخل عسكرياً فى نهاية المطاف لوضع الأمور فى نصابها. وبحكم طبيعة السلطة الإقطاعية، كانت الدولة لا تهتم إلا بجباية الضرائب، وحفظ الأمن، وإقرار العدل، ولا تحمل على عاتقها عبء الخدمات المختلفة: تعليمية، أو صحية، أو حتى عمرانية أو غيرها، فتركتها للرعية تدبرها بوسائلها الخاصة.

وهنا عرفت الولايات العثمانية ما نسميه اليوم «بالمؤسسات غير الحكومية» أو ما يعرف «بالمجتمع المدنى»، فأوقف الأثرياء من التجار والحكام الأراضى والعقارات للإنفاق على ما شيدوه من مدارس ومستشفيات، ودور لرعاية العجزة (تكايا)، ومساجد، وكنائس، وغيرها. وارتبط مستوى أداء وكفاية هذه المؤسسات الأهلية بدرجة النمو الاقتصادى والاجتماعى فى الولاية. ونظراً لتفاوت مستويات النمو داخل الدولة من ولاية لأخرى، فقد تفاوتت مستوياتها فى قطا ع الخدمات.

وهكذا كان هناك تباين شديد بين الولايات العربية وبعضها البعض، من حيث المستوى الاقتصادى والاجتماعى والثقافى، وكذلك الحال بالنسبة للأناضول والروملى (البلقان). فحتى لو كانت الإمبراطورية العثمانية تصلح نموذجاً نمطياً للإسلام ككيان سياسى ومجتمعى عند **برنارد لويس**، فكيف يستقيم ذلك مع تلك التعددية والتنوع، والتمايز فى مستوى النمو الاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

وينطبق ذلك – أيضاً – على فكرة عداء الإسلام للمسيحية، بل رفض الإسلام لغيره من الثقافات والأديان الأخرى، وهى حجر الزاوية فى «فكرة» **برنارد لويس** عن الإسلام، رددها فى كتبه ومقالاته، كما ألح عليها فى «**أين الخطأ؟**». فأى دارس مبتدئ للإسلام والثقافة الإسلامية يدرك أن الإسلام لا ينفى حق الأديان الأخرى فى الوجود داخل الأراضى التى يضمها «دار الإسلام» وأن «الإيمان بالله وكتبه ورسله» شرط أساسى للمسلم المؤمن. ومن عجب أن يشير **لويس** لذلك باعتباره وجهاً نظرياً للإسلام، ويزعم أن الممارسة الفعلية له تعادى الأديان الأخرى وخاصة

المسيحية واليهودية، وتعتبر معتنقيها «كفاراً»، ولا تقبل وجودهم فى أراضيها إلا إذا كانوا «عبيداً». وكأن **لويس** يتعمد أن يصدم القارئ الغربى بلاءات ثلاثة: لا اعتراف، ولا تعايش، ولا تعامل مع غير المسلمين، ويوحى له أن المسلمين عنصريون لا يعترفون إلا بمن اعتنق دينهم وتبنى ثقافتهم !

ولا أدل على عدم صحة هذه الفرية من حقيقة وجود أغلبية مسيحية فى الشام ومصر حتى أوائل العصر العباسى، ومن وجود الكتاب المسيحيين واليهود فى الدواوين طوال العصر الإسلامى الوسيط، ومن التوسع فى عهد الذمة ليشمل أناساً لم يرد ذكرهم بين أهل الكتاب: بالإضافة إلى اليهود والنصارى والصابئة، امتدت معاملة أهل الذمة إلى كل من كان يؤمن بالوحدانية وله كتاب مقدس، فشمل البوذيين والمجوس، وغيرهم، بل كانت مجالس الخلفاء فى مختلف عصور الإسلام تضم المسيحيين واليهود والمجوس، علماء وأطباء ومنجمين. ولابد أن يكون **لويس** قد قرأ دراسات أشتور (وهو مستشرق يهودى محترم) الذى تحدث عن دور اليهود كصيارفة وتجار، بل وشركاء ووكلاء تجاريين للخلفاء والسلاطين فى مختلف العصور الإسلامية، ولعله قرأ كتاب جُويْتَين (وهو مستشرق يهودى مرموق أيضاً) «مجتمع البحر المتوسط» الذى يتحدث عن دور اليهود فى المجتمع الإسلامى فى العصور الفاطمية والأيوبية والمملوكية اعتماداً على وثائق الجنيزا التى تتضمن معاملات ومراسلات الطائفة اليهودية فى مصر، والتى عثر عليها فى أحد معابدهم بالقاهرة، وتوضح هذه الوثائق كيف كانوا يسيطرون على تجارة البحر المتوسط، وما تمتعوا به من حرية وأمن واستقلال وحماية ورعاية فى ظل الحكم الإسلامى.

وحتى فى ظل الدولة العثمانية، أشار – **لويس** – عرضاً – إلى نظام «الملة»، وهو نظام يعطى لكل طائفة دينية حق إدارة أمورها بنفسها، وتطبيق أحكام شريعتها، وجباية الضرائب المستحقة عليها للدولة وتسليمها لها فى مقابل تمتعها بحماية الدولة. ويعرف **لويس** – طبعاً – أن الدول الأوروبية التى حصلت على «الامتيازات»

فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، ادعت لنفسها حق حماية الطوائف الدينية التابعة لكنائسها، وبذلك خرجت الطوائف الخاضعة للحماية الأجنبية من دائرة الخضوع للمحاكم العثمانية، وأن حركة الإصلاحات المعروفة باسم «التنظيمات الخيرية» فى ١٨٣٩ و١٨٥٦، كان هدفها تحقيق المساواة القانونية بين جميع رعايا الدولة، بما فى ذلك الخدمة العسكرية وتولى الوظائف دون تمييز، وبذلك كانت تهدف إلى التخلص من وطأة الامتيازات الأجنبية التى حولت الطوائف الدينية إلى دولة داخل الدولة.

نعم هناك استثناءات لذلك تمثلت فى معاملة الدولة العثمانية لرعاياها المسيحيين فى البلقان بقدر من القسوة، وما حدث من قمع الثورة اليونانية، وما تعرض له الأرمن من مذابح قبيل الحرب العالمية الأولى كانت نوعاً من التطهير العرقى، ولكن هذه كلها سياسات يتحمل وزرها النظام الذى مارسها، ولا تعبر - بأى صورة من الصور - عن الإسلام وتعاليمه، بل تتعارض معهما تماماً. وهى ممارسات عبرت عن قهر الغالب للمغلوب، مورست - مرة أخرى - فى البلقان على يد الصرب ضد المسلمين فى البوسنة والهرسك، وضد الألبان، وتمارسها «إسرائيل» كل يوم ضد الفلسطينيين. ولكن **برنارد لويس** لا يرى ذلك كله، بل رفض اعتبار مذابح الأرمن على يد الترك «تطهيراً عرقياً»، ورفع الأرمن قضية ضده أمام المحاكم الفرنسية، فصدر حكم بإدانته فى ٢١ يونيو ١٩٩٥ جاء فى حيثياته:

«إن المؤرخ يتحمل المسئولية تجاه أصحاب الدعوى لتشويهه وتزويره الحقائق، وتبريره لممارسات بشعة خاطئة، وحذفه لأحداث وآراء يمنعه التزام الدقة من إغفالها ...».

لقد كان إنكار **برنارد لويس** لحق الأرمن فى استصدار قرار من الأمم المتحدة يلزم تركيا بتعويضهم عن التطهير العرقى الذى تعرضوا له أسوة بما حدث من إلزام ألمانيا بتعويض اليهود عن «المحرقة»، اتساقاً مع موقف الصهيونية الذى لا

يريد الاعتراف بما تعرض له الأرمن من مذابح حتى تظل فكرة «اضطهاد» اليهود مركزية فى الضمير العالمى.

ويجرنا ذلك إلى مناقشة فرية أخرى **لبرنارد لويس** هى اتهامه المسلمين بمعاداة السامية لموقف العرب من القضية الفلسطينية ورفضهم التعامل مع الكيان الصهيونى. وهو عندما يشير إلى فلسطين لا يذكر لقارئه شيئاً عن أوضاع تلك الأرض وسكانها. فهى «أرض الميعاد» التى كان يعيش فيها جماعة من اليهود المضطهدين من المسلمين، وأن تعرض يهود أوروبا للاضطهاد جعلهم «يعودون» إلى بلادهم التى هى حق لهم منذ ألفى عام. وبذلك يستنتج القارئ الغربى أن «أرض الميعاد» كانت يهودية تسكنها قلة، ثم ما لبث أن عاد إليها الآخرون، فلا وجود للعرب، ومن هنا يتعجب القارئ الغربى لأولئك المسلمين المتعصبين الذين لا يقبلون وجود اليهود ودولتهم بينهم فى الشرق الأوسط. وطبعاً يصعب على القارئ أن يتصور وجود عربى غير مسلم، فلا يدرك أن العرب من بينهم مسيحيون يشتركون فى رفض الدولة العبرية لأن القبول بها يعنى التسليم باغتصاب فلسطين.

وحتى يؤكد **برنارد لويس** فى ذهن قارئه أن مرد ذلك كله إلى رفض الإسلام للآخر ديناً وثقافة ووجوداً، نجده يبرر الخلافات السياسية بين اليهود الشرقيين ويهود أوروبا (الشكنازيم) بأن هؤلاء الذين جاءوا من بلاد إسلامية، وأولئك الذين جاءوا من بلاد مسيحية حملوا معهم العداء التقليدى بين الثقافتين، وتجلى ذلك فى الخلافات السفاردية - الشكنازية. وبذلك يتجاهل **برنارد لويس** الطبيعة العنصرية للكيان الصهيونى الذى يميز بين اليهود الشرقيين والغربيين، ويمارس أبشع أنواع التمييز العنصرى ضد العرب، هذا فضلاً عن سفك دماء الفلسطينيين وتشريدهم، وهدم ديارهم، واقتلاع مزروعاتهم كل ذلك لا يراه **لويس**، ولكنه يرى أن العرب هم البغاة لأن ثقافتهم لا تقبل الآخر !

حتى حديثه عن «السعى فى سبيل الثروة والقوة» لم يتجاوز حدود ما كان

معروفاً عن الدولة العثمانية قبل الحرب العالمية الثانية، فقد كشفت الدراسات الخاصة بالتطور الاقتصادى والاجتماعى فى العالم العثمانى، والتى تم إنجازها فى العقود الثلاثة الأخيرة عن ازدهار نشاط رأس المال التجارى فى القرون ١٦، ١٧، ١٨، وإعادة بناء شبكة التجارة الدولية التى تربط عالم المحيط الهندى بعالم البحر المتوسط عبر البحر الأحمر ومصر، ووسط آسيا بالعراق والشام، وغرب أفريقيا بالمغرب ومصر، وأخذ رأس المال التجارى يلعب دوراً بارزاً فى تتجير الزراعة، والاستثمار فى الصناعة، وتطوير العمل المنزلى، وظهور درجة من درجات تقسيم العمل، وانعكست هذه التطورات على الواقع الاجتماعى فبدأت تبرز «طبقة وسطى» عبرت عن نفسها ومصالحها من خلال كتابها الذين عبروا عن رفضهم لهيمنة المؤسسة الحاكمة، وميلهم إلى الواقعية.

وفى إطار هذه التطورات ازدهرت صناعة السكر فى مصر لتلبية الطلب على هذه السلعة فى أوروبا، كما حدث توسع كبير فى صناعة النسيج حيث كان الطلب كبيراً على المنسوجات المصرية فى فرنسا وهولندا وأسبانيا. كذلك كانت صادرات البن والتوابل القادمة عبر البحر الأحمر تمر عبر مصر والشام إلى أوروبا، مما أدى إلى حالة من الرخاء الاقتصادى النسبى انعكس على قطاع الخدمات، فحدثت زيادة ملحوظة فى الأوقاف على هذا القطاع وفى تشييد المكاتب والأسبلة والمدارس والمساجد والكنائس والمستشفيات والتكايا مما كان له أثره على المنشآت المعمارية.

وجاء انقطاع مسيرة التطور لأسباب داخلية وخارجية منذ منتصف القرن الثامن عشر، فقد أدى ضعف سلطة الدولة إلى انفراد العصبيات المحلية بالحكم فى معظم ولايات الدولة، وإلى صعود نجم المماليك فى مصر، ولما كان هؤلاء فى حاجة إلى تقوية أنفسهم عسكرياً لتحقيق قدر من الاستقلال عن الدولة، أو ضمان بقاء السلطة فى أيديهم على الأقل، فقد أثقلوا التجارة بالمكوس والضرائب، وشجعوا التجار الأوروبيين على غزو السوق المحلية ومنافسة الإنتاج المحلى، وتواكب ذلك مع

التوسع فى إنتاج السكر فى العالم الجديد، فتقلص إنتاج السكر فى مصر ليغطى حاجة الاستهلاك المحلى، كما شهدت صناعة النسيج فى غرب أوروبا توسعاً أدى إلى كساد سوق المنتجات المصرية، وبذلك فقدت مصر - وكذلك الشام - جانباً كبيراً من صادراتها من الإنتاج المحلى، وانعكس ذلك على الأوضاع الاقتصادية المحلية فى سلسلة من الأزمات التى ترتبت على الكساد.

وقد استرد الاقتصاد المحلى عافيته مع الإصلاحات التى تبناها **محمد على** باشا فى مصر والشام، ولكن من خلال نظام الاقتصاد المُدار الخاضع لسيطرة وتوجيه الدولة، مع ترك مساحة محدودة للقطاع الخاص. غير أن ارتباط هذا المشروع بالدولة أدى إلى تعرضه للضربات الخارجية التى تعرضت لها الدولة، ليتحول الاقتصاد فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلى اقتصاد تابع متخصص فى إنتاج المواد الأولية اللازمة للصناعة الأوروبية، وحالت سلطات الاحتلال البريطانى دون قيام أى مشروع صناعى حديث أو استثمار رأس المال المحلى خارج قطاع الإنتاج الزراعى، مما أدى إلى نوع من النمو الاقتصادى غير المتوازن الذى كانت له آثاره السلبية على الاقتصاد، وكان من أهم أسباب اتساع هوة التخلف عن اللحاق بالغرب فى مجال التطور الاقتصادى، بما تضمنه من عقبات وضعت فى طريق إقامة اقتصاد وطنى.

تلك كانت باختصار شديد العوامل التى حكمت التطور الاقتصادى. ولما كانت تجربة التصنيع فى القرن التاسع عشر قد ارتبطت ببناء القوة العسكرية، فقد كانت تصفيتها هدفاً أساسياً عند القوى الأوروبية الطامعة فى فرص سيطرتها على الإقليم لأسباب استراتيجية واقتصادية، وهى تكشف عن عمل دائب لمحاولة بناء اقتصاد وطنى، لم يقدر له النجاح مرتين لأسباب محلية ودولية معاً، وليس لأسباب تتصل بثقافتنا، أو عدم تقديرنا لقيمة الزمن - على نحو ما أورده **لويس** - أو لعدم ارتباطنا بالمكان. فإذا كنا على هذا القدر من الكسل وفقدان الطموح وعدم التزام

الدقة والتواكل، وكلها مكونات الصورة التى يرسمها لنا **لويس**، فكيف كنا نمسك بزمام اقتصاد العالم فى القرون الوسطى، وكيف استطعنا أن نتجاوز محاولات قطع روابطنا التجارية مع عالم المحيط الهندى بعد قدوم الغرب إلى تلك البلاد، وكيف أنجزنا تجربة متميزة لبناء اقتصاد وطنى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ؟ كلها أسئلة تبرئ الإجابة عليها ساحة ثقافتنا وديننا من تهمة استمراء التخلف، وفقدان روح المبادرة.

وفى الفصل الذى حمل عنوان «الحواجز الاجتماعية والثقافية» يبدأ **برنارد لويس** بما يتضمنه الإسلام من مساواة بين الناس، وتحريم للتمييز على أساس الأصل العرقى أو اللون أو غيرهما، ولكنه يجعل هذه المساواة (النظرية عنده) للمسلمين وحدهم، باعتبارهم جماعة متميزة على غيرها من البشر، ليوحى لقارئه أن المسلمين يعتبرون أنفسهم (أمة مختارة)، وينتقل من هذا إلى التشكيك فى وجود المساواة (من الناحية العملية)، فهناك تمييز ضد العبيد حتى من أسلم منهم، وهناك تمييز ضد النساء، وتمييز ضد غير المسلمين الذين كانوا مستعبدين لا يحتلون مكانة اجتماعية معتبرة.

وقد ناقشنا فيما سبق فرية اضطهاد غير المسلمين والتمييز ضدهم، ولا تحتاج مقولة (استعباد غير المسلمين) إلى دحض، فهى لا تستند إلى دليل، وهى من نسج خيال **لويس**، وهو يرمى من تكرارها على مدى ثلاثة عقود فى كل كتاباته، تثبيتها فى أذهان قرائه، ليبنى عليها الرسالة التى يريد توصيلها إليهم، وهى: استعداء الرأى العام الغربى عامة، وساسته خاصة، ضد الإسلام والمسلمين.

ولكن حديث **لويس** عن التمييز ضد المرأة يحتاج إلى وقفة، فهو يلعب بثنائية (النظرية / والتطبيق)، عندما يقر أن الوضع القانونى للمرأة فى ظل الإسلام كان أفضل كثيراً من وضع المرأة الأوروبية فى العصور الوسطى، ولكن حاجزاً اجتماعياً كبيراً حجبها عن المجتمع وحولها إلى أداة لإنتاج الأطفال ويختار لدعم

هذه المقولة آراء بعض غلاة السلفيين، وممارسات المجتمعات البدوية، وحياة الحريم عند النخبة، ويسقط من اعتباره الدراسات العديدة التى أُنجزت فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، التى اعتمدت على أرشيف المحاكم الشرعية فى العصر العثمانى، وهى منشورة بالإنجليزية والفرنسية، حيث كانت تلك المحاكم لا تفصل فى الدعاوى فحسب، بل تقوم بمهام إدارة الشهر العقارى والسجل المدنى فى الدولة الحديثة. وتكشف سجلات المحاكم الشرعية عن مشاركة النساء فى النشاط الاقتصادى بصورة ملحوظة: فهناك تاجرات كبيرات يشتغلن بالتجارة الدولية تصديراً واستيراداً، وهناك بائعات يعملن بتجارة المفرق (التجزئة)، وإلى جانبهن هناك العاملات ببعض الصناعات، وأبرزها صناعة النسيج، وتكشف الوثائق عن استخدام المرأة للمحكمة الشرعية فى تسجيل العقود والمعاملات، وصكوك الديْن، وكذلك المطالبة بما لهن من حقوق لدى الغير، وكان ذلك الغير فى معظم الحالات قريباً (أخاً أو ابن عم) أو زوجاً. ولما كانت بطاقات الهوية لم تعرف بعد، نجد فى محضر الجلسة وصفاً للمرأة صاحبة الدعوة يحدد ملامح وجهها، مما يعنى أن النساء اللاتى شاركن فى النشاط الاقتصادى كن سافرات الوجوه. ولم تتقاعس المحاكم عن انصاف المتقاضيات ورد الحقوق المغتصبة إليهن.

وعقود الزواج المسجلة أمام المحاكم الشرعية ترسم بُعداً آخر للوضع القانونى للمرأة فى الدولة العثمانية (المسلمة وغير المسلمة على السواء)، فقد تضمنت عقود الزواج شروطاً تتصل مثلاً بالتزام الزوج ألا يتزوج مرة أخرى أو يتسرى بجارية إلا بإذن الزوجة، وتحدد شروط النفقة التى على الزوج أن ينفقها على بيت الزوجية، وحق الزوجة فى أن تعيش فى مسكن مستقل إذا كانت للرجل زوجة أخرى، وغير ذلك من الشروط التى ينص فى العقد على حق الزوجة فى تطليق نفسها عند إخلال الزوج بتلك الشروط. وتحفل السجلات بحالات الطلاق لزيجات لم يلتزم فيها الزوج بشروط العقد، كما تحفل بالعديد من قضايا الخلع لاستحالة العشرة، لزوجات من

مختلف الطبقات الاجتماعية.

كان ذلك كله سائداً حتى مطلع القرن العشرين فى مختلف ولايات الدولة العثمانية، وكنا نود أن يقدم **برنارد لويس** إشارة لوضع المرأة الأوروبية فى نفس الفترة الزمنية، عندما كانت الزوجة وما ملكت يداها ملكاً لسيدها الزوج فى الكثير من بلاد أوروبا، وحيث استخدمت المرأة وقوداً للنمو الرأسمالى منذ الثورة الصناعية. وتعرضت للتمييز فى العاملة والأجور، وظلت المطالبة بالأجر المتساوى مقابل العمل المتساوى مطلباً أساسياً للحركة النسائية فى الغرب حتى اليوم. وهو تمييز تخلصت منه المرأة المصرية (مثلاً) منذ نصف القرن. وتأخر حصول المرأة على حقوقها السياسية فى الكثير من بلاد غرب أوروبا حتى نهاية الحرب العالمية الثانية.

حقاً كان الوضع الاجتماعى للمرأة - ولا يزال - سيئاً فى العالم العربى والاسلامى، من حيث التأخر فى فتح مجالات التعليم أمامها، ورجعية قانون الأحوال الشخصية الذى صيغ فى منتصف عشرينات القرن العشرين قياساً بما جرى العمل به بالمحاكم الشرعية فى العصر العثمانى، ولكن مساهمة المرأة فى الإنتاج القومى: فى الزراعة والصناعة والتجارة لم يتوقف، بل ازداد اتساعاً فى النصف الثانى من القرن العشرين. فالصورة التى رسمها **برنارد لويس** لوضع المرأة فى العالم الإسلامى، واختزاله لوظيفتها فى المجتمع بإنجاب الأطفال تتضمن الكثير من المغالطة والافتئات.

بقى موضوع الرق الذى أطال **لويس** الوقوف عنده فى كل كتاباته لدعم فكرة رفض المسلمين للآخر، وعدم قبولهم له إلا «عبداً» لهم. وحديثه عن الرق مفرغ من إطار النظام السائد فى العالم فى ذلك العصر، فلم يكن استخدام الرقيق وقفاً على العرب أو المسلمين، بل كان شائعاً فى العالم كله، وبلغ أقصى درجات اللاإنسانية فى الاستنزاف البشرى لأفريقيا عبر الأطلنطى ليعمل من وصل حياً من أولئك

التعساء في زراعة أراضي السادة البيض بأمريكا. دمرت مجتمعات كاملة ذات حضارات عريقة في غرب أفريقيا لخدمة المشروع الاستعماري في أمريكا. ورغم محاولة إلصاق تهمة مساهمة العرب في حركة تجارة الرقيق، إلا أن تاريخ العرب والمسلمين لا يعرف مثل هذه الموجة العاتية من الاسترقاق.

حقاً أبقى الإسلام على الرق، ولكنه شجع على تحرير العبيد تقرباً إلى الله (فك الرقاب)، وكان الإبقاء عليه - عند ظهور الإسلام - ضرورة لارتباطه بالنشاط الاقتصادي في الجزيرة العربية حيث كانت الحاجة ماسة لاستخدام الرقيق في تجهيز قوافل التجارة التي تجوب الجزيرة العربية جيئة وذهاباً، وفي التجديف بالسفن التجارية في بحر العرب والخليج والبحر الأحمر. وكان استخدام الرق في المجتمعات الزراعية بدار الإسلام محدوداً يكاد يقتصر على الخدمة المنزلية. واضطر **الأيوبيون** إلى استخدام الرقيق في الجيش في ظروف مواجهة العدوان الصليبي، ولكن كان أولئك الرقيق (الذين عرفوا بالمماليك) يعتقون بمجرد بلوغهم الحلم بعد انقضاء سنوات تكوينهم وتدريبهم العسكري أطفالاً ثم فتياناً. وقبل المجتمع الإسلامي بهؤلاء العسكر أمراءً وسلاطين وحكاماً، ومجدوا في تاريخهم **قطز وبيبرس** وغيرهم، كما مجدوا **خالد بن الوليد، وصلاح الدين** باعتبارهم أبطال الدفاع عن حياض الإسلام. لم يتذكر الناس أصول هؤلاء الجند «المماليك» بل قبلوهم جنداً مسلمين، ودرعاً يقي دار الإسلام من غزوات المغول والصليبيين، وقدروهم حق قدرهم.

وعندما تبنت أوروبا - في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - حركة «مناهضة الرق»، كانت دعوة حق يراد بها باطل، فقد نضجت الثورة الصناعية في الغرب، وما تبعها من توسع في الإنتاج الصناعي يحتاج إلى ضمان إمدادات المواد الخام الرخيصة، وفتح الأسواق لتصريف الإنتاج، ومن ثم كان لابد من بقاء الأفارقة وغير الأفارقة في بلادهم ليخدموا الهدفين معاً، وكان لابد من «صحوة»

للضمير الأوروبى الذى تذكر - فجأة - منافاة الرق للإنسانية.

واستخدمت دعوة الحق هذه لخدمة الباطل، ونعنى بذلك الهيمنة على الشعوب الأفريقية والآسيوية باسم محاربة الرق، واتخذت هذه الدعوة رأس حربة لتصفية القوى البحرية الإسلامية فى إطار المعاهدات الخاصة بإلغاء الرقيق، فصودرت سفنها التجارية لأن من يعمل عليها كانوا عبيداً، أو حتى لأنهم من السود الذين يشك فى كونهم كانوا فى الأصل عبيداً. كما استخدمت فى التدخل فى الشئون الداخلية للكثير من بلدان الدولة العثمانية (ومن بينها مصر) وغيرها من الدول الإسلامية، تماماً كما نلاحظ اليوم استخدام دعاوى حق مثل «مكافحة الإرهاب» أو «تصفية أسلحة الدمار الشامل» يراد بها باطل هو تكريس هيمنة الولايات المتحدة على آسيا وأفريقيا. وقد اتبعت فى تنفيذ سياسة «مناهضة الرق» نفس المعايير المزدوجة التى تتبع اليوم فى تنفيذ سياسات «مكافحة الإرهاب» و«تصفية أسلحة الدمار الشامل»، لتحقيق الهيمنة الغربية.

لقد أصبحت مقولة ارتباط الإسلام وعالمه بالرق مقولة ممجوجة طالما عولجت بهذه الطريقة التى يفضلها **برنارد لويس**، فى غير سياق العصر الذى شاع فيه الرق كأداة للإنتاج، وبنظرة أحادية ترى العالم الإسلامى وحده، وتعمى عن رؤية العالم الغربى فى نفس السياق.

ويتضح هذا التناول للأمور بمعزل عن سياقها التاريخى فى الفصل الأخير من الكتاب «مظاهر التغير الثقافى» الذى تناول فيه مظاهر التأثر بالثقافة الغربية فى مجالات الفنون وترجمة علوم الغرب وأفكاره فإذا كان الأداء جيداً، أرجعه **لويس** إلى تأثير الخبراء الأوروبيين أو إلى دورهم دون غيرهم، ويختزل التجربة الحضارية الإسلامية كلها عندما يقرر أنه «عندما يظهر تأثير أجنبى فى شىء ذى أهمية جوهرية لثقافة ما، مثل المؤسسات الإمبراطورية والمساجد الجامعة، فالواضح أن الثقة بالنفس - ثقافياً - قد اهتزت بعض الشىء...» ويعنى بذلك تبنى العثمانيين لفن

التصـوير الأوروبى، وتـأثر عـمـارة أحـد المسـاجـد بفن البـاروك، والأخـذ بالنظام العسكرى الأوروبى زياً وتسليحاً وتدريباً، بما فى ذلك الموسيقى العسكرية الغربية. فالتصوير مخالف للشريعة الإسلامية، ولذلك نفر منه المسلمون واتجهوا إلى فن الزخرفة، وهنا يتبنى **برنارد لويس** أكثر الآراء السلفية فى فن التصوير تطرفاً، ولا يرى غيرها من الآراء، ويغفل تماماً ما تحفل به متاحف الفن الإسلامى فى مشارق الأرض ومغاربها من التصوير، وما تذكره المصادر عما حفلت به قصور العباسيين والفاطميين من أعمال النحت والتصوير، وكذلك قصور المماليك فى مصر، وملوك فارس، وسلاطين المغول فى الهند. وكلها تكشف عن امتزاج المؤثرات الصينية والهندية والفارسية ببعضها البعض فى شرق العالم الإسلامى، وامتزاج المؤثرات البيزنطية والقبطية والقوطية فى فنون الشام ومصر وشمال افريقيا والأندلس. ويصدق نفس الشىء على فن العمارة فى العالم الإسلامى على اتساعه.

وكما تأثر المسلمون بفنون الثقافات السابقة عليهم والمعاصرة لهم، أثروا فيها، فلعبت الأندلس وقبرص دور الجسر الذى انتقلت عبره المؤثرات الفنية الإسلامية إلى إيطاليا وفرنسا، هذه كلها حقائق تعمر بها كتب تاريخ الفن والموسوعات، وتقوم الشواهد الحية عليها فى مختلف المتاحف الأوروبية والأمريكية. ولكن تناول **لويس** لها يقوض أركان الصورة التى يريد أن يؤكد عليها لقارئه: خشونة وبدائية الإسلام والمسلمين وجمود ثقافتهم، ورفضهم للآخر. فكيف يستقيم ذلك كله لو طرح **لويس** على قارئه صورة حضارة تعايشت مع غيرها من الحضارات واستفادت منها، ومن علومها وفنونها، كما كان لها إبداعها الفنى والعلمى، ومن ثم لا غرابة لو تبنى سلطان عثمانى فن التصوير الغربى الحديث أو تأثرت عمارة مسجد جامع بفن الباروك.

وينعى **لويس** على المسلمين انتقاءهم لما ترجم فى العصر العباسى، فاهتموا بالفلسفة والطب والفلك وغيرها من العلوم ولم يترجموا الأساطير والأدب لما

يتضمنه من تراث وثني. وهو لا ينكر أن الغرب تعرف على تراث اليونان من ترجمات المسلمين له ويغفل ما كان للفلسفة اليونانية من تأثير كبير فى الفكر الإسلامى امتد إلى الفقه الإسلامى نفسه، الذى اعتمد على منطق أرسطو، كما أغفل أثر الفلسفة الهندية، وجانب كبير منها ميتافيزيقى، فى الفلسفة الإسلامية وخاصة التصوف والفكر الصوفى، وما بلغه «علم الكلام» على يد فلاسفة المسلمين من تطور لم يكن منقطع الصلة عن المؤثرات اليونانية والهندية والفارسية. بل كان للفلسفة الإسلامية تأثيرها فى أوروبا من خلال فكر **ابن رشد**.

وعند حديثه عن حركة الترجمة فى القرن التاسع عشر، نجده يشوه الحقائق ليخدم الفكرة الأساسية التى يلح بها على قارئه، فيزعم أن ما ترجم فى التاريخ والعلوم الإنسانية كان محدوداً، وتمت ترجمته وطبعه فى بولاق فى عهد **محمد على** بالتركية لا بالعربية، بينما ترجمت كتب العلوم الطبيعية والهندسة والطب إلى العربية. وهذا حديث غريب لأن حركة الترجمة فى القرن التاسع عشر درست جيداً، وأصبح أمرها معلوماً تماماً لكل دارس للثقافة العربية الحديثة، فقد كانت الترجمة تتم إلى العربية أولاً، وترجم العديد من كتب التاريخ والجغرافيا على يد **رفاعة الطهطاوى** وتلاميذه، ثم كان ينتقى من تلك الترجمات بعض الكتب ليترجم إلى التركية نقلاً عن الترجمة العربية. وتجربة الترجمة فى مصر أولاً ثم بالأستانة (استامبول) تعبير حى عملى عن ثراء الثقافة الإسلامية وقدرتها على ابتداع المصطلح العربى المناسب أو تعريب أو تتريك المصطلح الأجنبى، وهى خبرة لها جذورها فى الثقافة الإسلامية.

وفى إطار نفس السياق التاريخى كان نقل المسلمين لصناعة الورق عن الصين وكذلك صناعة البارود عن الصين إلى العالم كله، فلا غرابة أن نجدهم يقبلون على استخدام الطباعة أو يتعرفون على الفن المسرحى الغربى ويقلدونه. فقد عركوا تجربة التواصل بين الثقافات، اقتباساً وإبداعاً، وعطاءً.

ولكن **لويس** يصر فى خاتمة كتابه على ترديد نفس المقولات التى من أجلها أصدر هذا الكتاب، والتى ظل يرددها لثلاثة عقود فالمسلمون لا يحسنون استيعاب ما اقتبسوه من الغرب، فباءت مساعيهم للحاق بركب المدنية الحديثة، مدنية الغرب بالفشل الذريع «إذ أدى السعى للنصر بجيوش محدثة إلى سلسلة من الهزائم المهينة، وأدى السعى إلى الرخاء عن طريق التنمية فى بعض البلدان إلى الفقر، وإنشاء نظم اقتصادية يعيبها الفساد وما تفتأ تحتاج إلى المساعدات الخارجية..» وهكذا لم يعد لهم إلا الاعتماد على النفط الذى يعود الفضل فى اكتشافه واستخراجه إلى الغرب وأبنائه. ويستطرد قائلاً: «وأسوأ ما فى الصورة هو النتيجة السياسية، إذ إن السعى الذى طال أمده لتحقيق الحرية، قد خلف سلسلة من الحكومات القائمة على الطغيان، التى تتراوح بين صور الاستبداد التقليدية، والأساليب الجديدة فى الدكتاتورية..».

وزاد الطين بلة قيام أمم حديثة فى شرق آسيا باللحاق بالغرب فى مدى زمنى قصير، ويذكر اليابان وكوريا تحديداً، ولا يدخل فى اعتباره ماليزيا أو أندونيسيا (طبعاً)، مما جعل المسلمين – فى رأيه – يشعرون بالمهانة ويتساءلون: «أين الخطأ؟» ينحون باللائمة على الغرب تارة، وعلى اليهود تارة أخرى، على المغول حيناً، والأتراك حيناً آخر، فهم يبحثون عن «كبش فداء» هنا وهناك، لتبرير تخلفهم وعجزهم وقصورهم، ويعبرون عن كراهيتهم وحقدهم للغرب خاصة، ولا ينظرون إلى ما تورطوا فيه من أخطاء، تلك الأخطاء –عنده– هى رفض الحضارة الغربية، والعداء للسامية.

وهكذا يختم **لويس** الكتاب بإلقاء كل ما فى سلته المتهالكة من مقولات تقود القارئ **إلى نتيجة** واحدة: **فالمسلمون قوم أوغاد بطبعهم، يكرهون** الآخر، ويريدون ذبح الغرب واليهود انتقاماً لعجزهم **وتخلفهم**.

وغنى عن البيان حجم التضليل والتشويه الذى **يسوقه برنارد لويس** فى خاتمة

الكتاب، فلا يضع فى الاعتبار الدور الذى لعبه الاستعمار فى إعاقة النمو الاقتصادى فى البلاد التى خضعت لحكمه، وربطها باقتصاده بروابط التبعية كمناطق لتزويده بالمواد الخام وتصريف إنتاجه فى أسواقه، وهى آليات أدت إلى إعاقة تكوين السوق الوطنية، وشل حركة نمو الإنتاج المحلى. وعندما خرج الغرب مضطراً أمام حركة التحرر الوطنى، استنزفت جهود تأمين الاستقلال، ومواجهة مشروعات الأحلاف الدفاعية، ومواجهة الصهيونية وميولها التوسعية، استنزفت الكثير مما حققته محاولات التنمية المستقلة، وعطلت إمكانية التحول الديمقراطى. والهزيمة التى لحقت بالجيوش الحديثة يقصد بها **لويس** هزيمة ١٩٦٧، التى استغرق التخطيط لها فى حلف الأطلنطى ثلاث سنوات. ورغم كارثة الهزيمة، استطاع نفس الجيش أن يؤكد قدراته على تحقيق النصر فى حرب أكتوبر ١٩٧٣.

وليس سراً أن استمرار الأنظمة الدكتاتورية جاثمة على صدور الشعوب العربية يعود إلى مساندة الغرب - والولايات المتحدة تحديداً - لها مقابل تنفيذ أجندته فى الإقليم، وأجهزة القمع وأساليبه التى تنفذها تلك الأنظمة ضد شعوبها صنعت فى الغرب.

أما عن شعوب شرق آسيا التى لحقت بركب «التقدم» الغربى، وأصبح المسلمون فى حاجة إلى التعلم منها بعدما كانت أقل منهم شأناً فى مضمار الحضارة، فالخلط هنا بين اليابان وكوريا فى سلة واحدة خطأ فاضح، لأن تجربة اليابان (التى بدأت بعد **محمد على** بنحو نصف القرن) كان لها سياقها التاريخى المختلف. أما كوريا وماليزيا وسنغافورة وإندونيسيا، وغيرها من «النمور الآسيوية» فقصتها مختلفة تماماً، وهى نتاج للتوسع الرأسمالى العابر للقوميات والذى ينشد الأسواق التى توفر له أعلى الأرباح مقابل أقل التكاليف، وعندما أرادت الرأسمالية العالمية أن تلقن حكومات تلك البلاد التى خرجت على النص درساً كانت تلك الأزمة التى هزت اقتصاديات تلك البلاد، وكان وقعها مؤلماً فى إندونيسيا. فهى تجارب نمو

مصطنعة ليس لديها إمكانات لخدمة مصالحها الوطنية **إلا فى** أضيق الحدود.

يبقى لب الموضوع عند **برنارد لويس**، فنحن أشرار لأننا **لا** نقبل بالكيان الصهيونى عن طيب خاطر، ونتعايش معه، ونوقع له توكيلاً على بياض لإدارة مصالحنا مع «العالم المتحضر» ولننس إلى الأبد فلسطين والفلسطينيين، كما نسى العالم الهنود الحمر. عندئذ سيتحول **برنارد لويس** إلى شاعر يصوغ فينا قصائد المديح، ما دمنا رفعنا الراية البيضاء لإسرائيل. وأتحنا لها فرصة التحول إلى قوة إقليمية كبرى. فهكذا يكون السلوك «الحضارى» وإلا فلا !

أما إذا لم نفعل ذلك، فسيكون مآلنا الموت، شأننا فى ذلك شأن «الذى يفجر القنبلة فى نفسه والآخرين...» علينا - إذاً - أن نكون واقعيين، وإلا كان نصيبنا من الدنيا عودة للسيطرة الأجنبية «ربما من جانب دولة عظمى جديدة فى الشرق تنشد التوسع». فإذا كففنا عن الإحساس بالظلم والشكوى، سوف نستطيع - فى رأيه - أن نعيد «الشرق الأوسط فى العصور الحديثة إلى ما كان عليه فى الأزمان الغابرة وفى القرون الوسطى، مركزاً رئيسياً للحضارة..».

رءوف عباس

الفصل الأول

دروس ساحة القتال

1

لمعاهدة كارلوفيتس أهمية خاصة

فى تاريخ الامبراطورية العثمانية بل وفى تاريخ العالم الإسلامى ،
بصورة أعم وأشمل ، باعتبارها أول معاهدة سلام تعقدها
الامبراطورية العثمانية المهزومة مع
أعدائها المسيحيين المنتصرين .

ولم يكن ذلك جديدًا كل الجدة من وجهة نظر عالمية ، فلقد سبق للعالم المسيحى أن انتصر على العالم الإسلامى من قبل ؛ حين فقد المسلمون إسبانيا والبرتغال ، وحين نهضت روسيا ، وعندما ازداد الوجود الأوروبى فى جنوبى آسيا وجنوب شرقيّها. ولكن ما أقل المراقبين آنذاك، من المسلمين أو الغربيين ، الذين استطاعوا النظر من وجهة نظر عالمية . أما نظرة المسلمين فى قلب عالمهم فى الشرق الأوسط فكانت ترى أن هذه أحداث هامشية ونائية عنهم ، ولا تكاد تؤثر فى ميزان القوة بين العالمين الإسلامى والمسيحى فى الصراع الطويل الذى استمر دائرًا بينهما منذ نزول الإسلام فى القرن السابع ، وانطلاق جيوش المسلمين من بلاد العرب إلى البلدان التى كانت مسيحية آنذاك فى سوريا ،

وفلسطين، ومصر، وشمال إفريقيا ، وكذلك - لفترة ما - في جنوبيّ أوروبا . لقد تمكن الصليبيون من إيقاف الزحف الظافر للإسلام لفترة وجيزة ، ولكنهم أوقفوا وهُزموا وطُردوا ، واستمر تقدم المسلمين بالقضاء على الدولة البيزنطية ، وبدخول العثمانين أوروبا . لقد سقطت امبراطورية القسطنطينية وجاء الدور على الامبراطورية الرومانية المقدسة. ويتجلى وعى العثمانيين ، ووعى المسلمين بصورة أعم بالعالم الذى يعيشون فيه فى الكتابات التاريخية الكثيرة التى كتبوها ، وبمزيد من التفصيل ، فى ملايين الوثائق المحفوظة فى دار المحفوظات العثمانية، فهى تفصح عن أساليب عمل الدولة العثمانية سنة بسنة ، بل ونكاد نقول يومًا بيوم ، فى شتى مجالات النشاط . فنحن نجد هنا إشارات عارضة

إلى فقدان إسبانيا ، ولكنها تبدو قضية تافهة نسبيًا – فهى نائية قصيّة لا تمثل خطرًا أو تهديدًا . وسوف نجد بعض الإشارات إلى وصول اللاجئين مسلمين ويهودًا من إسبانيا إلى الأراضى العثمانية ، ولا أكثر من تلك الإشارات العابرة .

أما معاهدة السلام التى وُقِّعت فى 'كارولوفيتس' فقد جعلتهم يعون درسين اثنين ، وكان الأول حربيًا ، ألا وهو الهزيمة أمام قوة أشد ، وكان الثانى أكثر تعقيدًا ، فهو درس دبلوماسى ، وتعلموه فى غضون المفاوضات . كان عقد معاهدة ما – فى القرون الأولى من التاريخ العثمانى – أمرًا يسيرًا ، إذ كانت الحكومة العثمانية تملى شروطها وكان العدو المهزوم يقبلها . أما بعد رفع الحصار الأول عن ڤيينا ، فلقد جرت مفاوضات من لون ما ، بل وتسليم للقيصر بمنزلة مساوية للسلطان ، وذلك تجديد يدعو للقلق ، دون حسم النتيجة لجانب دون جانب . وأما عند التفاوض على عقد معاهدة 'كارولوفيتس' فقد اضطر العثمانيون لأول مرة إلى اللجوء إلى ذلك الفن الغريب الذى نسميه الدبلوماسية ، وهو الذى حاولوا به تعديل ما ترتب على النتيجة العسكرية بل والتخفيف من آثاره ، بوسائل سياسية ، وكانت هذه مهمة جديدة يضطلع بها المسئولون العثمانيون ، إذ لم يسبق لهم بها خبرة ، أى كيف يتفاوضون لتحقيق أفضل شروط ممكنة فى أعقاب الهزيمة العسكرية .

ولقد استعانوا فى هذه المهمة واسترشدوا بخبرة سفارتين أجنبيتين فى استامبول هما سفارتا بريطانيا وهولندا . وكان العثمانيون يعزفون أول الأمر عن قبول ما يرون أنه تدخل مسيحى ، ولكنهم سرعان ما تعلموا الإقرار بفائدة مثل تلك المساعدة والانتفاع بها ، وكانت الدول البحرية والتجارية فى الغرب لا تحبذ تدعيم وتوسيع قوة النمسا ونفوذها

فى وسط أوروبا وشرقيها ، وترى من الأنفع لها ولمصالحها الإبقاء على امبراطورية ضعيفة يستطيع تجار هذه الدول أن يروحوا ويغدوا فيها كما يشاءون . وهكذا نجح المبعوثون البريطانيون والهولنديون فى إسداء بعض المشورة والعون سرا ، بل إنهم تمكنوا من المشاركة فى التفاوض حول إبرام معاهدة السلام .

ولم تقتصر المساعدة الغربية على الدبلوماسية ، بل تجاوزتها إلى المساعدة العسكرية ، وإن كانت بعض صور تلك المساعدة - كتوريد الأسلحة وتمويل الصفقات - قديمة ومألوفة وتسبق بدايات الدولة العثمانية ، وترجع إلى زمن الصليبيين ، وأما الجديد فكان سعى العثمانيين إلى طلب المساعدة الأوروبية فى تدريب قواتهم وتوفير المعدات لها ، وإلى عقد أحلاف مع بعض الدول الأوروبية ضد دول أوروبية أخرى.

وفى النصف الأول من القرن الثامن عشر ، كان الصراع سجالاً ، بل لقد ظفر فيه العثمانيون ببعض المكاسب . ففى عامى ١٧١٠ و ١٧١١ أحرزوا انتصاراً مهماً على الروس الذين أُرغموا - بموجب معاهدة بروث (١٧١١) - على إعادة شبه جزيرة أزوف . ولكن الحرب الجديدة ضد البندقية ثم ضد النمسا انتهت بهزيمة أخرى للعثمانيين والمزيد من خسارة الأراضى ، وهو ما حددته معاهدة 'بارساروفيتس' عام ١٧١٨ .

ولدينا وثيقة عثمانية يرجع تاريخها إلى تلك الفترة تقريباً ، وتتضمن تسجيلاً أو فلنقل - إذا شئنا المزيد من الدقة - إنها ترمى إلى تسجيل محادثة بين اثنين من الضباط أحدهما مسيحى (ولا تورد الوثيقة مزيداً من التفاصيل عنه) والآخر عثمانى مسلم[1] . والواضح أن غرض الوثيقة

دعائى ، وهى فيما أعلم أول وثيقة إسلامية تتضمن مقارنة بين طرائق الحرب عند المسلمين والمسيحيين ، وترجح كفة الأخيرة ، وتقدم رأيًا لم يكن يخطر ببال أحد من قبل ، وهو أنه ينبغى للمؤمن الحق أن يتبع الكفار فى التنظيم العسكرى والأساليب الحربية . وتؤكد الوثيقة تأكيدًا بالغًا استعمال المسيحيين للأسلحة النارية ، كالمدافع والبنادق ، وتدريبهم وإعادة تنظيم قواتهم ابتغاء الاستفادة القصوى من هذين السلاحين . ويرد فيها النص التالى "إن تفوق مهارة النمساوى تقتصر على استعمال البندقية. فهم لا يستطيعون مواجهة السيوف"[٢] . وفحوى ما تقول به الوثيقة أنه لم يعد يكفى استعمال الأسلحة الغربية ، كما كان الحال فى الماضى ، بل لابد من اقتباس أساليب التدريب الغربية، وأبنية الجيوش الغربية ومناهجها الحربية لضمان استخدام تلك الأسلحة استخدامًا فعالاً .

وكان فى ذلك ما فيه من السوء ، أما الأسوأ فهو أن اقتباس العثمانيين – والفرس من بعدهم وجيوش المسلمين الأخرى – لهذا كله ، لم يأت بالثمار المنشودة ، إذ إن المواجهة العسكرية قد كشفت بصورة مثيرة عن السبب الأساسى لعدم التوازن : ولم تكن المشكلة ، كما قال البعض يومًا ما ، مشكلة تدهور ، فلقد كانت الدولة العثمانية وقواتها المسلحة تتمتع بنفس المستوى العريق للمقدرة والقوة ، فى إطارها التقليدى ، وأما العامل الذى غيّر من ميزان القوى بين الجانبين ، فى هذا المجال وغيره ، فكان القدرة الأوروبية على الابتكار والتجريب .

ولم يكن طريق التحديث – حتى بهذا المعنى المحدود – مُعبّدًا مُوطّأ الأكناف، فلقد واجه التحديث من ندّد به ، ومن قاومه ، ومن اعترض مسيرته، وكان مما أسهم كثيرًا فى إضعاف الدعوة إلى التحديث حرب

من الحروب الكثيرة التى وقعت بين بين تركيا وإيران ، وهى الحرب التى انتهت فى عام ١٧٣٠ بانتصار الفُرس الذين كانوا أقل تحديثًا من الأتراك . ولم يؤد ذلك إلى اشتداد ساعد دعاة التحديث فى تركيا .

وتحسنت الأحوال للعثمانيين فترة ما فى أوروبا ، إذ إن ازدياد التنافس بين العدوين الرئيسيين فى الشمال ، أى بين النمسا وروسيا ، ساعدهم على استرداد بعض ما فقدوه ، ثم وقعت كارثة جديدة ، إذ تعرض العثمانيون ما بين عامى ١٧٦٨ و ١٧٧٤ لسلسلة من الهزائم على أيدى الروس ، وسجلت النتيجة فى معاهدة كوشوك كايناركا[٣] التى عقدت فى عام ١٧٧٤ التى منحت الروس حقوق الملاحة (وبصورة غير مباشرة حقوق التدخل) فى الامبراطورية العثمانية ، وكانت تتضمن نصًا له أهمية مباشرة يتعلق بشبه جزيرة القرم ، وهى التى كانت تابعة للدولة العثمانية ويسكنها مسلمون يتكلمون اللغة التركية، إذ اضطر السلطان الآن إلى الاعتراف "باستقلال" حكام القرم ، وسرعان ما اتضح أن ذلك كان تمهيدًا لضم القرم إلى روسيا ، فى عام ١٧٣٨ .

كانت تلك لطمة قاسية . فلقد كان فقدان الأراضى العثمانية فى أوروبا ، على مرارته ، مما يمكن تحمله ، إذ إن هذه الأراضى قد فُتحت منذ عهد قريب نسبيًا، وكان المسيحيون يمثلون أغلبية سكانها الأصليين ، وتحكمها أقلية من الجنود ورجال الإدارة العثمانيين . وأما القرم فتختلف اختلافًا بيّنًا ، فهى أرض يسكنها المسلمون الأتراك من قديم الزمن ، بل منذ العصور الوسطى ، وكان فقدها يمثل فقدان جزء من الوطن ، وكانت تلك أولى أراضى المسلمين التى تقع هى وشعبها المسلم تحت حكم المسيحيين ، وإن لم تكن الأخيرة ، وكان سقوطها يمثل ترسيخًا لمكانة روسيا باعتبارها من القوى الرئيسية المطلة على البحر الأسود، فأصبحت

تمثل تهديداً للأراضى العثمانية ، وللأراضى الإسلامية بصفة أعم ، على السواحل الأوروبية والسواحل القوقازية جميعاً

واتضحت ضرورة اتخاذ تدابير جديدة لمواجهة هذه التهديدات الجديدة ، وكان بعض هذه التدابير ينتهك المعايير الإسلامية المتعارف عليها ، ومن ثم طلب الساسة من العلماء – أى أساتذة الشريعة – الإفتاء فى جواز إحداث تغييرين ، فأجازوهما ، أما الأول فهو قبول أساتذة من الكفار لتعليم التلاميذ المسلمين ، وكان ذلك تجديداً ذا أبعاد مذهلة ، فى حضارة اعتادت لأكثر من ألف سنة أن تحتقر الأجانب من الكفار والبرابرة ، استناداً إلى أنهم يفتقرون إلى أى شىء ذى قيمة يقدمونه ، إلا إن قدموا أنفسهم باعتبارهم من المواد الخام التى يمكن إدراجها فى ممالك الإسلام والتحول إلى اعتناق الدين الإسلامى.

وأما التغيير الثانى فهو قبول حلفاء من الكفار فى حروبهم مع غيرهم من الكفار ، وكان العثمانيون قد اعتادوا تشغيل مساعدين من المسيحيين من أهل البلاد فى حروبهم ، بل وأفواج كاملة يستطيعون معاملتها معاملة المساعدين من أبناء الدول المسيحية التى يشاركونها عداوة دولة مسيحية أخرى . وتبين السجلات العثمانية أنه كان هناك – إلى جانب الرعايا من أبناء البلقان الذين اعتنقوا الإسلام – بعض الذين ظلوا على دينهم المسيحى ومع ذلك كانوا يخدمون فى وحدات مساعدة ملحقة بالقوات العثمانية .

بل لقد كان العثمانيون يظهرون بعض المجاملات فى تعاملهم مع الدول المسيحية ذات السيادة والتى كانت تساعدهم مساعدة من نطلق عليهم اليوم صفة الحلفاء ، رغم عدم استعمال أى الطرفين لهذا المصطلح

آنذاك . فنحن نجد فى المراسلات بين السلطان التركى والملكة إليزابيث ملكة انجلترا فى نهاية القرن السادس عشر ، على سبيل المثال ، أن الخطابات تتناول فى الغالب الشئون التجارية ، ولكنها أحيانًا ما تشير إلى العدو الإسبانى المشترك ، وهو الذى كان يشغل بال لندن واستامبول فى ذلك الوقت . ومن المبالغة أن نطلق على هذه العلاقة صفة التحالف ، ولم تكن فى الواقع علاقة الند للنّد . فالسلطان يخاطب الملكة فى تلك الوثائق قائلاً إنه يتوقع منها أن تكون "... مخلصة راسخة الأقدام على طريق الخدمة والطاعة ... وأن تظهر الولاء والخضوع" للعرش العثمانى. وأما الترجمة المعاصرة إلى اللغة الإيطالية ، التى كانت وسيط التواصل بين الأتراك والإنجليز آنذاك ، فتتضمن ترجمة هذه العبارة إلى "صديقتى المخلصة" وحسب[٤] . وقد ظل هذا النوع من سوء الترجمة لأغراض دبلوماسية معمولاً به على مدى قرون طويلة .

ولكن العلاقة الجديدة بين الدولة العثمانية وأصدقائها الأوروبيين ، بل وأعدائها الأوروبيين ، كانت تختلف عن ذلك اختلافًا شاسعًا ، إذ اتضح الآن أن ثمة ما لا يسير على ما يرام ، وازداد عدد من أدركوا ذلك فى الصفوة الحاكمة ، بل وخارج الصفوة الحاكمة . والأسوأ أنهم بدأوا يدركون أن أوروبا تتفوق عليهم ، وأنهم كانوا – من ثَمّ – أضعف وأشد تعرضًا للخطر عن ذى قبل .

عندما تسوء الأحوال فى مجتمع من المجتمعات ، بصورة وإلى درجة لا يمكن الاستمرار فى إنكارها أو إخفائها ، فللمرء أن يطرح شتى الأسئلة . ومن الأسئلة الشائعة فى أوروبا بالأمس وفى الشرق الأوسط اليوم : "من الذى فعل هذا بنا ؟" وعادة ما تكون الإجابة على سؤال وضع بهذه الصيغة هى إلقاء التبعة على كبش فداء خارجى أو داخلى –

أى على الأجانب فى الخارج أو الأقليات فى الداخل . ولكن العثمانيين حين واجهوا تلك الأزمة الكبرى فى تاريخهم طرحوا سؤالاً مختلفًا وهو "ماذا أخطأنا فيه ؟" وقد بدأ النقاش لهذين السؤالين فى تركيا فور التوقيع على معاهدة 'كارلوفيتس' ؛ واكتسب النقاش طابعًا جديدًا من العجلة والإلحاح بعد 'كوشوك كايناركا' . بل ويستمر النقاش – بمعنى من المعانى – حتى اليوم .

والمناقشات حول مظاهر الخطأ ليست جديدة ، فلدينا تراث كامل مما كتبه كتاب المذكرات العثمانيين ، وكان معظمهم من العاملين بدواوين الحكومة ، وهم يناقشون فيه شتى المشكلات الداخلية للدولة العثمانية ، وللمجتمع العثمانى ، ويشيرون فيه إلى الأسباب ، ويقترحون وسائل العلاج . ويضم هذا التراث كتابًا صغيرًا كتبه لطفى باشا ، الصدر الأعظم فى عهد السلطان سليمان القانونى ، بعد أن فُصل من منصبه فى عام ١٥٤١[٥] . وهو يقدم فى هذا الكتاب تشخيصًا حاد الطابع للمثالب فى هيكل الدولة العثمانية وبعض وسائل العلاج التى كان يرى ضرورة الأخذ بها ، وهناك المذكرات التى كتبها كاتب آخر اسمه كوشو بك ، وكان موظفًا حكوميًا من أصل بلقانى ، فى عام ١٦٣٠ ، وهو يلفت النظر فيه إلى نقاط الضعف فى الأجهزة المدنية والعسكرية للدولة ويقترح الإصلاحات اللازمة لعلاجها[٦] . وتقول معظم هذه المذكرات إن الخطأ الأساسى يكمن فى هجر الطرائق القديمة القويمة، الإسلامية والعثمانية، وإن العلاج الأساسى هو العودة إليها . ولا يزال هذا التشخيص وهذه الوصفة العلاجية يحظيان بقبول واسع النطاق فى الشرق الأوسط .

ولكن هذه المذكرات كانت ذات نبرة هادئة نسبيًا ، وذات مضمون محلى فى المقام الأول ، وإن كانت أحيانًا ما تشير إلى العالم الخارجى ،

إذ إن لطفى باشا ، مثلاً ، يلفت الانتباه إلى أهمية القوة البحرية ، قائلاً إن العثمانيين ينتصرون فى كل موقعة برية ، ولكن الكفار يتفوقون فى البحر ، وقد يكمن فى ذلك خطر أى خطر(٧) . ولقد كان على صواب فى ذلك بطبيعة الحال ، فإن السفن الأوروبية التى بنيت لتتحمل شدة الرياح العاصفة فى المحيط الأطلسى هى التى مكّنت أبناء غرب أوروبا من التغلب على المقاومة المحلية وتأكيد السيادة البحرية فى البحار العربية والهندية . بل إن الحجاج المسلمين أنفسهم كانوا – بحلول القرن الثامن عشر – يفضلون السفر من الهند وإندونيسيا إلى المدينتين المقدستين فى بلاد العرب على متن السفن الانجليزية والهولندية والبرتغالية ، فهى أسرع وأرخص وأكثر أمنًا .

ولكن نهضة أوروبا كانت تشغل موقعًا هامشيًا فى اهتمامات وبواعث قلق لطفى باشا وغيره من أوائل كتاب المذكرات ، إذ شُغلوا فى المقام الأول وأساسًا بالشئون الإدارية والمالية . وأما كُتّاب المذكرات فى الفترة التى تلت 'كارلوفيتس' ، فقد كانوا أشد تحديدًا ، ويزيدون عمن سبقوهم فى الطابع العملى لكتاباتهم ، وفى القول بأن الأمر عاجل ، وفى تناول الشئون العسكرية صراحة . كما إنهم قد أجروا – لأول مرة – موازنات بين الامبراطورية العثمانية الإسلامية وأعدائها المسيحيين وأرجحوا الكفة الأخيرة . وبعبارة أخرى لم يعد التساؤل يقتصر على طرح السؤال "ما الذى نخطئ فيه ؟" بل تضمن طرح سؤال آخر وهو "ما الذى أصابوا فيه ؟" إلى جانب السؤال الأساسى – بطبيعة الحال – وهو "كيف نلحق بهم ونستعيد تفوقنا الذى نستحقه ؟"

وكان من العوامل المهمة فى تكوين هذه الرؤى الجديدة ، وفى كتابة الكتابات التى تعبر عنها ، عامل الأسفار والرحلات – أى أحاديث

وتوصيات الرحالة بين عالمى الإسلام والمسيحية ، فلقد استمرت رحلات الغربيين فى الشرق ولم تتوقف يومًا ما ، وكان بعضهم من الحجاج القادمين إلى الأماكن المقدسة المسيحية ، وبعضهم من التجار الذين ينتفعون ، بإذن من السلاطين ، بتجارة الشرق الزاخرة ، وبعضهم من الدبلوماسيين العاملين بالسفارات والقنصليات التى أنشأتها الدول الغربية فى عواصم المسلمين ومدنهم الإقليمية. وإلى جانب هؤلاء كان هناك الأسرى الذين أُخذوا فى المعارك البرية أو البحرية. وعمل بعض هؤلاء الزوار الغربيين فى خدمة حكومات المسلمين ، وكانوا من وجهة النظر الغربية مغامرين ومرتدين ، وأما المسلمون فكانوا يرون أنهم 'مهتدون' عثروا على الطريق الحق فاتبعوه[٨] .

وأتى القرن الثامن عشر بفئة جديدة كل الجدة من الزوار الغربيين ، وهم من نستطيع أن نصفهم بالمصطلح الحديث أى ''بالخبراء'' . وكان بعضهم يأتى بصفته الشخصية لعرضْ خدماته على أصحاب العمل العثمانيين . وفى وقت لاحق كان بعضهم معارًا من حكومته ، فى إطار ترتيبات شاع العمل بها وازداد الإقبال عليها للتعاون بين بلد مسيحى ، أو ''ما بعد مسيحى'' ، من ناحية ، وبين الدول العثمانية أو غيرها من دول المسلمين من ناحية أخرى . ولا تزال مثل هذه الترتيبات معمولاً بها حتى اليوم . وقد أتى ذلك إلى المسلمين – فى تركيا أولاً وفى غيرها بعد ذلك – بفكرة جديدة صَدَمَتْهم ، وهى أنهم يمكنهم أن يتعلموا من الكفار الذين كانوا يحتقرونهم قبل ذلك .

وكان مما استحدث ، وكان يمثل صدمة أكبر ، السفر من الشرق إلى الغرب، ولم يكن قد سلك هذا السبيل من قبل إلا الأسرى وعدد جد محدود من المبعوثين الدبلوماسيين فى مهمات خاصة ، فلم يكن للمسلمين أماكن مقدسة يحجون إليها فى أوروبا ، مثلما كان الحجاج المسيحيون

يأتون إلى الأرض المقدسة . ولم يكن لدى أوروبا من أسباب الجاذبية ما يغرى التجار بزيارتها ، إذ ظلت قرونًا عديدة ، مكانًا بدائيًا - نسبيًا - لا يملك من السلع إلا أقل القليل ، وكانت أثمن هذه السلع قيمة هى الرقيق الذى كان يؤتى بهم من أوروبا إلى الشرق وكان يأسرهم الغزاة المسلمون أو تجار النخاسة الأوروبيون .

ولم يكن السفر والترحال غريبًا على المسلمين ، فالحج إلى الكعبة فى مكة من أركان الإسلام الخمسة ، والمسلم مطالب بالحج إلى بيت الله الحرام مرة واحدة فى حياته على الأقل ، مهما طالت الرحلة ومهما كانت مشقتها ، كما كان المسلمون يقومون بأسفار طويلة إلى الجنوب وإلى الشرق من ديار الإسلام، إما طلبًا للتجارة أو نشدانًا للمعرفة ، وأما الأراضى التى تقع وراء الحدود الشمالية الغربية للإسلام فلم يكن بها ما يغرى بالزيارة من التجارة أو المعرفة ، بل إن رجال الشريعة كانوا يحضون جادين على عدم السفر إلى تلك الأراضى . وكان الأسرى الغربيون فى الشرق حين يفرّون من الأسْر أو يُفتدون بالمال ويعودون إلى أوطانهم يكتبون كتابات كثيرة يحكون فيها عن مغامراتهم ، وعن الأراضى التى رأوها والناس الذين قابلوهم فى الشرق الذى تكتنفه الأسرار، ولكن أسرى الشرق الأوسط فى الغرب الذين عادوا إلى ديارهم ظل معظمهم صامتًا ، بل ولم يهتم الناس اهتمامًا كبيرًا بالعدد المحدود من الروايات التى رووها . وهكذا ظل الغرب يحوطه من الأسرار ما يزيد عن أسرار الشرق ، دون أن يثير ما يقتضيه ذلك من حب الاستطلاع ، وكان خير ما يكشف عن الفرق بين رؤية الطرفين بعضهما البعض ، موقف كل من لغة الآخر ، أو لغاته ، إذ بدأت دراسة اللغات الشرقية وتعمقت فى الجامعات الأوروبية وغيرها ، على أيدى الباحثين الذين

أصبحوا يُعرفون بالمستشرقين ، قياسًا على الهيلينيين واللاتينيين ، ولكن الشرق لم يشهد بروز مستغربين حتى عهد قريب نسبيًا .

وكانت الدول الأوروبية قد أنشأت منذ عهد بعيد سفارات وقنصليات مقيمة بصفة دائمة فى الأراضى الإسلامية وغيرها ، ولكن الحكومات الإسلامية لم تجارها فى ذلك . فكان المعمول به أن يرسل الملوك المسلمون سفيرًا إلى حاكم أجنبى إذا أراد توصيل رسالة شفوية إليه ، وأن يستدعيه إلى الوطن بعد ذلك. وقد استمر العمل بهذا النظام المعقول والذى يوفر النفقات قرونًا طويلة. ولم يكن يوجد فى الغرب حتى القرن الثامن عشر إلا أقل القليل من أمثال هذه البعثات الدبلوماسية ، وأقل القليل مما يدل على ما نقلته من رسائل . .

وتغير الموقف فى القرن الثامن عشر تغييرًا مذهلاً ، إذ بدأ الحكام المسلمون يرسلون أعدادًا كبيرة من المبعوثين الخاصين ولديهم التعليمات بأن يراقبوا ويتعلموا ، والأهم من ذلك أن يُبلغوا الوطن بما قد يكون مفيدًا للدولة المسلمة فى التصدى لصعوباتها ومواجهة أعدائها . وكتب العديد من السفراء العثمانيين تقارير ، وكان لها بوضوح تأثير كبير فى ذلك الوقت[٩] . وكان من بينهم محمد أفندى الذى ذهب إلى باريس عام ١٧٢١ ، ورسمى أفندى الذى ذهب إلى ڤيينا عام ١٧٥٧ وإلى برلين عام ١٧٧٣ ، وواصف أفندى الذى كان فى مدريد من ١٧٨٧ إلى ١٧٨٩ ، وعزمى أفندى الذى كان فى برلين من ١٧٩٠ إلى ١٧٩٢ وكتب مذكرة طريفة حول أسلوب حكم الدولة ذات النظام المحكم وإدارتها ، وكان أهم الجميع من عدة زوايا أبو بكر راتب أفندى[١٠] الذى كان فى ڤيينا من ١٧٩١ إلى ١٧٩٢ وكتب يصف نظام الحكومة المدنية والعسكرية فى

الامبراطورية النمساوية بتفصيل شديد ، مع تقديم توصيات محددة بشأن طرائق العمل التى قد تفيد الدولة من محاكاتها .

وتختلف بعثة راتب أفندى عن بعثات أسلافه كمًا وكيفًا ، فالفريق الذى صاحبه إلى ڤيينا كان يضم أكثر من مائة من المسئولين العسكريين والمدنيين ، وقد مكث فى ڤيينا ١٣٥ يومًا ، وكان التقرير الذى كتبه يقع فى ٢٤٥ صفحة مخطوطة على ورق من القطع الكبير (الفوليو) أى إنه كان يزيد عشر مرات أو أكثر من عشر مرات على طول تقارير أسلافه ، ويتناول التفاصيل الدقيقة للشئون العسكرية فى المقام الأول ، وإلى جانبها – وإلى درجة كبيرة – الشئون المدنية . كما إن راتب أفندى كلف نفسه عناء توفير المساعدة التى كان فى مسيس الحاجة إليها فى الشئون اللغوية . وهو يذكر فى تقريره شخصين ساعداه كل المساعدة ، وكان أحدهما ابن "رجل المال اليهودى كاموندو"، وكان ينتمى إلى جماعة صغيرة من اليهود السفارديين العثمانيين الذين كانوا يقيمون فى النمسا، وكان الثانى هو الشخصية الشهيرة مُرادچى دوسون ، الأرمنى العثمانى الذى عمل مدة طولة مترجمًا بالسفارة السويدية فى استامبول ، وكان قد ذهب للإقامة فى باريس بعد تقاعده لكنه انتقل إلى ڤيينا بسبب الثورة الفرنسية. وكان الاثنان يقدمان إلى السفير ما يزيد كثيرًا على مجرد الترجمة ، إذ يتحدث راتب أفندى فى تقريره عن زيارات مراد چى دوسون له ومحادثاته المديدة معه ، ويقول إن حماس الأرمنى للدولة العثمانية كان كبيرًا ولا يقل عن حماسه نفسه لها .

كان اللجوء إلى ڤيينا أقل إثارة للدهشة مما قد يبدو لنا للوهلة الأولى، فالأحداث الفرنسية كانت قد أتت بتغيير مهم، إذ إن السلاطين العثمانيين كانوا، على امتداد ما يقرب من ثلاثة قرون ، يعتبرون الأباطرة

من أسرة هابسبيرغ [الحاكمة فى النمسا] أعداءهم الرئيسيين ، وكانوا يلجأون إلى فرنسا ، وكذلك - ولو إلى درجة أقل - إلى انجلترا ، طلبًا للعون فى التصدى لهم. ولكن الثورة فى فرنسا أوجدت أوضاعًا جديدة ، والواضح أن السلطان الجديد - السلطان سليم الثالث (حكم من ١٧٨٩ - ١٨٠٧) - وهو الذى كان يعز عليه فقدان الصداقة الفرنسية - وجد أن أحداث باريس ترغمه على استكشاف إمكانيات أخرى - حتى صداقة العدو التقليدى .

وإلى جانب تقارير السفارة ، كانت هناك المذكرات العسكرية . وكان من بين أول الأدلة المذكورة آنفًا تلك المذكرة التى تتضمن محادثة خيالية بين ضابط عثمانى ونظيره المسيحى ، اللذين يوازنان بين جيشيهما ويرجحان كفة جيش الأخير ، وكان الهدف ، بوضوح وجلاء ، هو تهيئة الصفوة العثمانية الحاكمة لتغييرات جذرية ، وكأنما لم يكف ذلك ، كان الإيحاء بأن تكون تلك التغييرات على النمط الغربى يحمل صدمة أكبر ، وقد نهض الخبراء الأوروبيون بدور رئيسى فى إحداث تلك التغييرات ، وكان بعضهم قد أتى بصفته الشخصية، وتبنى تمامًا قضية العثمانيين إلى حد اعتناق الإسلام والتوظف فى الحكومة العثمانية . وكان من بين هؤلاء أحد النبلاء الفرنسيين ، وهو كلود-ألكسندر، أو الكونت دى بونڤال، الذى وصل فى نحو عام ١٧٢٩ ، وأعاد تنظيم سلاح المدفعية، وأسس "مدرسة لتعليم الحساب" للقوات المسلحة فى ١٧٣٤، وقد اعتنق الإسلام ، وزُعم أن ذلك كان لتفادى تسليمه إلى فرنسا لمحاكمته بتهم معينة وجهت إليه فيها ، وتوفى عام ١٧٤٧ . وهو يعرف فى الوثائق التاريخية التركية باسم 'هومبراچى أحمد' أى أحمد المدفعى .

ومن معتنقى الإسلام المشهورين الآخرين كاهن مجرى ، ويحتمل أنه

كان من أتباع المذهب الوحدانى ، ويعرف فى كتب التاريخ التركية باسم إبراهيم متفرقة . أما اسم أسرة إبراهيم الأصلى فهو مجهول ، وأما 'متفرقة' فهو لقب يشير إلى انتمائه إلى فرقة الحراسة المتميزة الخاصة بشخص السلطان نفسه . ويبدو أنه وصل فى أواخر القرن السابع عشر وتوفى عام ١٧٤٥[١١] ، وكان أهم إنجاز له إنشاء مطبعة تركية فى عام ١٧٢٩ . وكان من بين الكتب التى طبعها دراسة قصيرة كتبها بنفسه ، يشرح فيها نجاحات الأسلحة المسيحية ضد العثمانيين فى أوروبا ، ويؤكد ضرورة إصلاح الإجراءات الإدارية والعسكرية العثمانية على ضوء الأساليب الأوروبية[١٢] .

وإلى جانب معتنقى الإسلام كان هناك عدد من اللاجئين الذين جاءوا من أوروبا بمهارات مفيدة ، وكان من بين هؤلاء بعض المسيحيين الذين كانت عقائدهم تعتبر ذات هرطقة أو رافضة فى بلدانهم الأصلية ، وبعض اليهود ، بطبيعة الحال . وكان اللاجئون اليهود من أوروبا ينهضون بدور ثانوى وإن كانت له أهميته فى المجتمع العثمانى لفترة ما فى أواخر القرن الخامس عشر ، وخصوصًا فى القرن السادس عشر ، إذ أتوا معهم بالمهارات الأوروبية فى المجالات الاقتصادية والتقنية والطبية ، وكانوا أحيانًا يعملون فى البعثات الدبلوماسية . ولكن انقطاع هجرة اليهود من أوروبا أدى إلى توقف ذلك تقريبًا. وكان القادمون من أوروبا يأتون معهم بمهارات ومعارف مفيدة ، وأما نسلهم الذى ولد فى الأراضى العثمانية فلم يكونوا يتمتعون بنفس الامتياز وتناقص من ثم دورهم .

وكان اليونانيون أهم هؤلاء على الإطلاق ، ففى السنوات الأولى من الحكم العثمانى فى أراضى الامبراطورية البيزنطية السابقة ، كان

اليونانيون الذين يعتنقون المذهب الأرثوذكسى يشعرون بمرارة شديدة من معاملة الغرب الكاثوليكى لهم ، ومن الأقوال المأثورة لبطريرك القسطنطينية قوله "عمامة التركى ولا إكليل البابا" . ولكن المواقف تتغير، واعتبارًا من أواخر القرن السابع عشر أصبح من عادة الأسر اليونانية الغنية المقيمة فى الأراضى التركية أن ترسل أبناءها إلى أوروبا، وعادة إلى إيطاليا ، لتلقى العلم ، وكانوا يحبون دراسة الطب بصفة خاصة ولكنهم بدأوا أيضًا ينهضون بدور مؤثر كمترجمين للحكومة العثمانية.

وكان منصب المترجم مُهمًا للسلطات العثمانية ، بطبيعة الحال ، فى المعاملات مع أوروبا . وكان ذلك المنصب يشغله فى العهود الأولى – وفى معظم الأحوال – المرتدون والمغامرون القادمون من البلدان المتاخمة للامبراطورية العثمانية – من الألمان والمجريين والإيطاليين وغيرهم ، ثم أصبح الرعايا اليونانيون للدولة العثمانية يحتكرونه ، وكان من بينهم من شغل منصب المترجم الأكبر وحمل ذلك اللقب . وكان دور المترجم الأكبر 'ألكسندر ماڤرو كورداتو' فى التفاوض حول إبرام معاهدة كارلوڤيتس دورًا مهمًا وإن لم يكن مثالاً فريدًا ، ففى تلك الأيام كان العثمانيون دائمًا ما يرسلون مترجما بصحبة السفير الذى يبعثون به إلى دولة أجنبية ، وكان هذا المترجم فى كل الأحوال تقريبًا من اليونانيين .

وفى أواخر القرن الثامن عشر لم تعد الدولة العثمانية تحتاج إلى الاعتماد فى إصلاحاتها العسكرية على المارقين والمغامرين ، إذ كانت تستطيع أن تطلب إعارة بعض خبراء الدول الأوروبية للعمل بها ، وكانت تُجاب إلى طلبها . وكان من أوائل هؤلاء وأهمهم البارون دى توت ، وكان ضابطًا من أصل مجرى يخدم فى الجيش الفرنسى ، وقد قضى فترة ما

فى تركيا فى السبعينيات من القرن الثامن عشر ، أنشأ فيها مدرسة جديدة لتعليم الحساب ، وساهم مساهمة كبيرة فى تدريب القوات العثمانية على العلوم الجديدة ، وهى الهندسة العسكرية والمدفعية[١٣] . وعندما تقاعد فى عام ١٧٧٥ حل محله ضابط بريطانى فى منصب كبير المعلمين ، وقد اعتنق هذا الأخير الإسلام فيما بعد وأصبح يعرف بعد إسلامه باسم 'إنجليز مصطفى' . ولما كان اسمه الأصلى هو 'كامبل' فإن اسمه التركى المستعار يتسم بتناقض مضاعف .

ولكن النفوذ الفرنسى ظل النفوذ الأوروبى السائد ، وكان معظم المعلمين الأجانب من الفرنسيين أو يقومون بالتعليم باللغة الفرنسية التى أصبحت دراستها إلزامية لجميع الطلاب فى المدارس الحربية والبحرية الجديدة . وفى عام ١٧٨٩ – وهو عام له أهميته فى فرنسا – جلس سلطان جديد ، هو سليم الثالث ، على عرش آل عثمان . وكانت اهتماماته بالإصلاح ترجع إلى زمن بعيد ، بل إنه كان يراسل ، وهو بعد ولى للعهد ، لويس السادس عشر ملك فرنسا . وما إن جلس على العرش حتى شرع فى تنفذ برنامج واسع النطاق للإصلاح والتعمير فى المجالين الحربى والإدارى . واتجه السلطان أول الأمر ، غير مكترث بالتغييرات التى شهدتها فرنسا ، إلى باريس يطلب العون ، واستجابت له لجنة الأمن القومى التى أصبحت حكومة الديركتوار ، ومن ثم بدأ التعاون ، لكنه توقف لفترة قصيرة بسبب الحرب بين القوات الفرنسية والعثمانية فى الفترة ١٨٩٨ – ١٨٠٢ ثم استؤنف فيما بعد ، ثم توقف من جديد عندما عقد نابليون صلحاً مع قيصر روسيا على حساب الأتراك .

وامتدت الحروب الثورية والنابليونية ، التى شملت أوروبا كلها ، إلى افريقيا ، بل – وهو أهم – إلى آسيا من خلال التصادم فيما بين الدول

الأوروبية الاستعمارية .

وكان الضعف النسبى للدول الإسلامية الكبرى قد اتضح ، بمعنى من المعانى ، مع أول توسع أوروبى فى آسيا ، وذلك عندما استطاعت دول صغيرة، مثل البرتغال وهولندا ، من توطيد وجودها فى البحار وعلى السواحل، فى تحد سافر للدول الإسلامية . وتجلى بأوضح صورة عجز العالم الإسلامى فى مواجهة أوروبا عام ١٧٩٨ ، عندما قامت حملة صغيرة يقودها جنرال شاب يدعى نابليون بونابرت بغزو مصر واحتلالها وحكمها . كان الدرس قاسيًا وواضحًا - وهو أن قوة أوروبية صغيرة قد استطاعت غزو بقعة فى قلب الامبراطورية الإسلامية ، وأن تفعل ذلك بمنجاة من العقاب .

وجاء الدرس الثانى بعد بضع سنوات حين أُرغم الفرنسيون على الجلاء - ولم يكن المصريون هم الذين أرغموهم ، لا ولا حكامهم الأتراك، بل أسطول صغير من البحرية البريطانية الملكية يقوده أميرال شاب يدعى هوراشيو نلسون . وكان هذا الدرس واضحًا أيضًا ، إذ لم يقتصر الأمر على قدرة دولة أوروبية على المجئ وفعل ما تشاء ، بل إن أحدًا لم يستطع زحزحتها إلا دولة أوروبية أخرى .

وتكررت الرسالة وتأكدت من جديد فى عام ١٨٠٧ ، وكان ذلك هذه المرة بالقرب من عاصمة العثمانيين ، إذ كانت تركيا مشتبكة فى حرب كبرى مع روسيا فى الفترة من ١٨٠٦ إلى ١٨١٢ ، وكانت بريطانيا قد تورطت فيها أول الأمر باعتبارها حليفة لروسيا ضد نابليون ، فأرسلت فى فبراير ١٨٠٧ عمارة بحرية بريطانية بقيادة الأميرال دَكْويرث فاقتحمت مضايق الدردنيل وأصبحت تهدد استانبول . ولكن الآية

انعكست فى هذه الحملة ، فبينما كان السلطان منهمكًا فى إجراء مفاوضات لا نهاية لها مع الأميرال ، قام رجاله تحت إشراف وتوجيه السفير الفرنسى - سيباستيانى - بإعادة بناء حصون المدينة وتدعيمها، وبلغ من إحكام التحصين أن اضطرُ الأميرال البريطانى إلى الانسحاب .

وحدث فى يوليو من نفس العام أن قام نابليون ، الذى كان يريد أن يتفرغ للحرب ضد انجلترا ، بعقد صفقة مع قيصر الروسيا فى تيلسيت، وهكذا أصبح على استعداد للتضحية بتركيا فى سبيل تنفيذ سياسته الجديدة . وكانت خطة الامبراطورين لتقسيم الأراضى التركية فى أوروبا تقضى بحصول روسيا على المقاطعات الشرقية فى البلقان ، وحصول فرنسا على المقاطعات الغربية فيها، وإرضاء النمسا بمنحها أجزاء من البوسنة والصرب . وتمكن الروس فى الحملة التى أعقبت ذلك من عبور نهر الدانوب ، كما تمكنوا - بموجب معاهدة بوخارست المعقودة فى ١٨١٢ - من ضم بيسارابيا ، التى أصبح اسمها مولدوفا فيما بعد ، والحصول على حقوق كبيرة فى المدن الرئيسية على نهر الدانوب . وكانت تركيا تتعلم (اللعبة العظيمة) ، على ما أتت به من آلام ، وتمكنت بعد فترة من اكتساب بعض المهارة فى أدائها - بما يكفى لتأخير السقوط النهائى للامبراطورية العثمانية ، لا للحيلولة دون وقوعه .

وفى غضون ذلك برزت قوة جديدة ، ساهمت مساهمة كبرى فى الإسراع بذلك السقوط وتحقيقه آخر الأمر ، ألا وهى نهضة الشعوب الخاضعة للامبراطورية العثمانية . ولم يكن ذلك يمثل أى مشكلة على امتداد قرون عديدة ، مما أدهش أبناء الغرب ، وقد شبّه البعض المواجهة بين عالم الإسلام العثمانى وعالم المسيحية الأوروبى بالحرب الباردة فى

النصف الثانى من القرن العشرين ، ولا شك أن هناك أوجه شبه بين المواجهتين ، وإن كانت توجد اختلافات مهمة كذلك ، وربما كان أهمها هو اتجاه نزوح اللاجئين ، فلقد كانوا ينزحون فى معظم الأحوال من الشرق إلى الغرب فى القرن العشرين ، وأما فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، بل وحتى فى القرن السابع عشر ، فقد كانوا ينزحون أساسًا من الغرب إلى الشرق . ولم يكن ذلك لأن العثمانيين كانوا يهيئون لرعاياهم المساواة فى الحقوق - فلم يكن ذلك صحيحًا وليس لنا أن نطالب به لتناقضه مع سياق الزمن والمكان - ولكنهم كانوا يظهرون قدرًا من التسامح لا سابق له ولا نظير فى أوروبا المسيحية ، إذ كانوا يسمحون لكل طائفة دينية (والمصطلح العثمانى لها هو الملّة) بحرية ممارسة شعائرها الدينية . وأدعى للدهشة من ذلك أن أفراد كل طائفة كانت لهم تنظيماتهم الاجتماعية ، التى تخضع لسلطة رؤسائهم الدينيين وحدهم ، وتتحكم فى تعليمهم وحياتهم الاجتماعية الخاصة ، وتنفذ قوانينهم الخاصة ، ما دامت لا تتعارض مع القوانين الأساسية للامبراطورية . وإذا كانت السلطة الأخيرة قد ظلت فى أيدى المسلمين - سياسيًا وعسكريًا - فلقد كان غير المسلمين يتحكمون فى جانب كبير من الاقتصاد ، بل استطاعوا أن يضطلعوا بدور له أهميته فى الحياة السياسية .

وقد أدت الثورة الفرنسية ، ووصول الجنود الفرنسيين مع ما هو أخطر - أى الأفكار الفرنسية - إلى شرقى البحر المتوسط ، إلى إحداث تغييرات جذرية. ففى فبراير ١٨٠٤ قام الصرب بأول ثورة قومية على العثمانيين ، وقد أخمدوها بمزيج من القمع والاستجابة لمطالب الثوار . وفى عام ١٨١٥ قامت ثورة صربية ثانية حققت نجاحًا أكبر فاعترفت

الدولة العثمانية بالحكم الذاتى فى الصرب كولاية لا تزال تابعة للدولة ، وأما الثورة اليونانية التى اندلعت بعد سنوات معدودة فقد كانت تتمتع بتأييد أوروبى واسع النطاق وما لبثت أن حققت مراميها بإنشاء مملكة يونانية مستقلة ذات سيادة . وعلى امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين قامت شعوب البلقان المسيحية بتحرير أنفسها ، واحداً بعد الآخر ، وخطوة خطوة ، من الحكم العثمانى .

أما إيران ، البعيدة عن ساحات القتال الرئيسية فى أوروبا ، فكانت تفتقر إلى الفرص والمهارات اللازمة ، وكانت أقل قدرة من تركيا – فى تلك المرحلة – على ضرب الدول الأوروبية بعضها بالبعض ، بل ازدادت أحوالها سوءاً عن الدولة العثمانية ، فاستطاع البريطانيون والفرنسيون والروس أن يفعلوا بها ما شاءوا ، إلى حد ما ، وحصل الروس على نصيب الأسد ، إذ قضت معاهدة غولستان المبرمة فى ١٨١٣ بتنازل إيران لروسيا عن ديربنت ، وباكو ، وشيروان ، وشاكى ، وكاراباخ ، والأراضى المتاخمة لها ، وتنازلت عن جميع حقوقها فى جورجيا ، وداغستان ومنجريليا. وانتهى القتال الذى نشب من جديد بين روسيا وتركيا فى عام ١٨٢٥ بعقد معاهدة تركمانشاى فى عام ١٨٢٨، والتى قضت بتنازل إيران عن بقية أرمينيا إلى روسيا . كان الزحف الروسى على العالم الإسلامى قد بدأ وقطع شوطاً كبيراً ، وذلك على حساب تركيا وإيران ودول آسيا الوسطى . وقد استمر ذلك إلى يومنا الحالى تقريباً .

وقد كشفت هذه الحروب بوضوح وجلاء عن ضعف الدول الإسلامية مقارنةً بالدول الأوروبية ، ورأت الأولى وأدركت أن نشدان علاج عسكرى للفشل العسكرى لا يكفى ، ومن ثم بدأ السعى فى سبيل قضايا أخرى ووسائل علاج أخرى .

الفصل الثانى

2 السعى فى سبيل الثروة والقوة

لم تكن قد أتيحت للأتراك والإيرانيين وغيرهم من أبناء الشرق الأوسط فرص تذكر ، قبل نهاية القرن الثامن عشر ، لمراقبة الغرب مراقبة مباشرة ، وما أتيح من فرص لا يقارن - بأى حال من الأحوال - بالفرص التى كان الغربيون يتمتعون بها فى الشرق ، حتى فى الفترة التى كان الغرب فيها دون مستوى الشرق من جميع الجوانب المادية والثقافية . وقد وقعت الاتصالات بين الجانبين فى ثلاثة مجالات رئيسية : الدبلوماسية ، والتجارة ، والحرب .

وإذا كانت الدول الأوروبية قد أنشأت ، من زمن بعيد نسبيًا ، مكاتب لها فى الشرق ، ثم قنصليات وأخيرًا سفارات ، فإن الدول الشرقية لم تفعل ذلك ولم تكن ترسل إلى الغرب إلا المبعوثين فى حالات نادرة للقيام بمهمات خاصة قصيرة الأجل .

ويتجلى تفاوت مماثل فى مجال التجارة ، فلقد كان التجار الغربيون يقومون برحلات كثيرة وفى جو من الحرية ، بصفة عامة ، فى أراضى المسلمين ، ولكن تجار الشرق الأوسط لم يكونوا يسافرون عادة فى الغرب ، إذ كان المسلمون عازفين عزوفًا شديدًا عن السفر فى الأقاليم غير المسلمة ، ولم يكن الغربيون يريدونهم أن يأتوا إليهم . فعندما اقترح البعض بناء خان ومخزن للتجار الأتراك فى البندقية ، نشبت مناقشات

طويلة ومريرة فى مجالس دولة البندقية حول السماح للأتراك ببناء مثل هذا المركز[1]. وعلى وضوح أهمية التجارة فى تركيا للبندقية ، ورغم رسوخ أقدام تجار البندقية فى استامبول وغيرها من المدن التركية ، فلقد أثيرت اعتراضات كثيرة على الاقتراح قبل أن يحظى بالموافقة عليه آخر الأمر . وكان من الأسباب الداعية للاعتراض أن ذلك أسوأ من السماح بدخول اليهود والبروتستانت لأن الأتراك - بخلاف اليهود - لديهم جيش وسلاح بحرى ، وهم من ثَمّ يمثلون خطرًا حقيقيًا ، وكان يحدث أحيانًا ، عندما يرسل الأتراك أحد مبعوثيهم إلى حاكم أوروبى ، أن تندلع مناظرات يشوبها القلق فى البلد الذى سيتجه إليه ، بل وفى البلدان التى سيمر فى أراضيها ، حول السماح لمثل هؤلاء المبعوثين بالقدوم أو المرور.

أى إن السؤال لم يكن سهلاً ولم تكن إجابته واضحة .

وكان المسلمون يعزفون عزوفًا مماثلاً عن الذهاب إلى أوروبا ، وكان فقهاء المسلمين ينخرطون فى مناقشات مستفيضة حول ما إذا كان من المسموح به للمسلم أن يعيش فى بلد غير مسلم ، ويبحثون حالة غير المسلم فى بلده ، أو كما يقولون ، حالة الكافر فى بلاد الكفار إذا رأى النور وتحول إلى دين الحق: هل له أن يظل حيث هو أم لا ؟ وقد اتفق رأى الفقهاء الكلاسيكيين على عدم جواز ذلك ، أى إنه ليس من الممكن للمسلم أن يعيش حياة المسلم الصالحة فى أرض كافرة ، بل عليه أن يغادرها إلى بلد مسلم . وبرزت قضية أصعب عند استرداد إسبانيا من أيدى العرب ، وهى هل يجوز للمسلم أن يظل مقيمًا تحت الحكم المسيحى إذا فتح المسيحيون أرضًا إسلامية ؟ وكانت إجابة كثير من الفقهاء هى أيضًا عدم جواز ذلك . ونظر فقيه مغربى يدعى أبو العباس الونشريسى[٢] فى مسألة إسبانيا ، وطرح قضية أخرى (ثبت فيما بعد أنها قضية نظرية وافتراضية محضة) وهى : إذا كانت الحكومة المسيحية متسامحة وتسمح للمسلم بممارسة شعائر دينه فهل يسمح له بالبقاء ؟ وكانت إجابته هو أنه لا بد له فى هذه الحالة بصفة خاصة أن يرحل ، لأن خطر الارتداد عن الدين يزداد إذا كانت الحكومة متسامحة .

كان موقف المسلمين يختلف عن موقف الحضارات الشرقية الأخرى التى تعرضت لتأثير الغرب الذى اتسع نطاقه ، إذ كانت المسيحية والعالم المسيحى جديدين ومجهولين للهندوس والبوذيين والكنفوشيوسيين ، ومن ثم فكانوا يحكمون على من يأتى من العالم المسيحى ، وعلى ما يأتى به ، حكمًا موضوعيًا إلى حد ما ، وأما بالنسبة للمسلمين فقد كانت المسيحية، وكل ما يرتبط بها ، معروفة ومألوفة ومرفوضة . فالمسيحية واليهودية قد

سبقا الإسلام وبشرا به ، ولهما كتب مقدسة مستقاة من التنزيل الصادق، ولكنها ناقصة ومحرفة ، إذ أضر بها من ائتمنوا عليها فخانوا الأمانة ، ومن ثم فقد نزل الإسلام ، الدين الكامل وخاتم الأديان ، ليحل محلهما . وكل ما كان من الحق فى المسيحية قد أقره الإسلام وجاء به، وأما ما لم يشمله الإسلام فباطل.

وكان موقف المسيحيين يختلف اختلافًا مماثلاً إزاء الحضارات الآسيوية الرئيسية الثلاثة ، وأسباب ذلك واضحة . فلم يبسط الهنود ولا الصينيون سلطانهم على الأراضى المقدسة المسيحية ، ولا فتحوا إسبانيا، ولا استولوا على القسطنطينية ولا حاصروا ڤيينا . ولم يقم الهندوس ولا البوذيين (ولا الكنفوشيوسيون حتى الآن) برفض الأناجيل المسيحية لأنها محرفة وفات أوانها، ولم يقدم أى منهم صورة أحدث وأفضل لكلام الله حتى تحل محلها . أى إن اللقاء الطويل بين عالم الإسلام وعالم المسيحية شابته صعوبات خاصة لم تكن موجودة فى اللقاءات التى جرت بين إحدى هاتين الحضارتين والحضارات البعيدة فى آسيا .

ولم تكن لدى المسلمين بصفة عامة رغبة تذكر أو دافع يذكر للقيام برحلات فى أوروبا المسيحية ، بل إن معظم فقهاء الشريعة حرموا القيام بمثل هذه الرحلات ، إلا لغرض معين ومحدود . وكان الغرض المعتاد - الذى أصبح ذريعة فيما بعد - هو افتداء الأسرى وتخليصهم من الأسر . كما كان السفر فى بلاد الكفار لشراء المئونة فى زمن الشدة حلالاً فى نظر بعض ثقاة الشريعة ، لا فى نظرهم كلهم .

بل إن نسبة كبيرة من العدد المحدود من أبناء بلدان الشرق الأوسط

الذين سافروا إلى الغرب فى مهام دبلوماسية أو للتجارة ، لم تكن من المسلمين بل من أفراد طوائف الأقليات الدينية . وكان هؤلاء أحيانًا من اليهود ، وفى حالات أكثر من المسيحيين غير الكاثوليك ، من اليونانيين أو الأرمنيين، الذين كانوا يعتبرون جديرين بالثقة إلى حد معقول من وجهة النظر العثمانية ، وكان من المستبعد ، بالتأكيد ، الاشتباه فى تعاطفهم مع الدول الكاثوليكية ولم يكن من المستغرب إذن فى هذه الظروف انعدام المعرفة تقريبًا باللغات الغربية . وكانت اللغة الإيطالية وحدها اللغة المعروفة إلى حد ما فى شرقىّ البحر المتوسط ، وكانت وسيط الاتصالات بين الشرق والغرب . ولكن هذه الاتصالات كان يتولاها المسيحيون الشرقيون واليهود ، ونادرًا ما تولاها المسلمون ، إن كانوا تولوها على الإطلاق . وكان الأطباء من أبناء الأقليات الذين درسوا الطب فى الغرب ينهضون بدور بارز فى مجال الممارسة الطبية . وتفصح الكتابات العلمية بالعربية والفارسية والتركية فى تلك الفترة عن الإحاطة ولو إلى درجة محدودة بالطب الغربى والجغرافيا الغربية ، وكلاهما ضرورى لأسباب عملية ، ولكنها لا تفصح عن أى وعى بالتاريخ الغربى أو الثقافة الغربية .

وتتجلى فى اكتشاف العالم الجديد الأدلة على صحة هاتين الملاحظتين ، فلقد اكتشفت أخيرًا صورة تركية من الخريطة الأصلية التى رسمها كولمبوس (والتى فقدت) وكانت قد وضعت فى عام ١٥١٣ ، ولا تزال موجودة فى قصر طوپ كاپى فى استامبول ، حيث ظلت قرونًا لا يرجع إليها أحد ولا يعلم بوجودها أحد حتى اكتشفها باحث ألمانى فى عام ١٩٢٩[٣] . كما وُضع كتاب باللغة التركية عن العالم الجديد فى أواخر القرن السادس عشر ، ويبدو أنه كان يستند إلى معلومات مستقاة من مصادر أوروبية – شفوية لا كتابية . وهو يصف نباتات العالم الجديد

وحيواناته وسكانه ، ويعبر بطبيعة الحال عن الأمل فى أن يأتى اليوم الذى يسطع فيه نور الإسلام على تلك الأرض المباركة وتُضم إلى ممالك السلطان . وقد ظل هذا الكتاب مجهولاً هو الآخر حتى طبع فى استامبول عام ١٧٢٩[٤] .

وكان من الواردات المقيتة من العالم الجديد مرض الزهرى ، وهو الذى ورد خبره فى كتاب طبى بالفارسية كتبه مؤلف توفى عام ١٥١٠ تقريبًا[٥] . وقال إن هذا المرض ، الذى يطلق عليه اسم ''المرض الأفرنكى'' ، جاء من أوروبا ، ومن ثم اكتسب اسمه . وكان قد وصل إلى أذربيجان قبل نهاية القرن الخامس عشر ، وكانت النظرة السائدة هى أن المعرفة الطبية قد وصلت إلى ذروتها فى أيام ابن سينا ، ولم تكن ثَمّ حاجة من حيث المبدأ إلى تغيير شىء فيها أو إضافة شىء إليها ، بل كان البعض يرى أن مثل ذلك التغيير أو الإضافة عمل أثيم ، ولكن الزهرى كان مرضًا جديدًا ، وقد أتى من أوروبا ، وكان من المقبول إذن ترجمة الكتابات الأوروبية حول تشخيص المرض وعلاجه . ومن ثم تُرجمت مجموعة من الكتابات الأوروبية وقدمت إلى السلطان . ومن الغريب أن تلك المجموعة التى قدمت إليه فى عام ١٦٥٥ تقتصر على أعمال أوروبية كتبت فى القرن السادس عشر[٦] . كانت المعرفة إذن شيئًا يكتسب ويختزن ، بل وتشترى إن دعت الضرورة ، بدلاً من أن تُغرس وتُطوّر .

وكان أبناء الشرق الأوسط - لأسباب عملية - على استعداد لقبول بعض المخترعات الغربية واستعمالها مثل المدفع والبندقية ، ومثل التليسكوب والنظارات . ولدينا أدلة تاريخية مقنعة على صحة ذلك ، إذ إنه لما كانت الشريعة الإسلامية لا تكاد تتيح للفرد أى سلطة تقديرية ،

سـواء أكـان رجـلاً أم امـرأة ، فى توزيع ممتلكاته على الورثة ، بل تنص على تقسيمها وفقًا لقواعد معينة ، وهى القواعد التى كانت تُراعى مراعاةً صارمة فى الامبراطورية العثمانية الكلاسيكية ، فقد كان هناك مسئول عمومى يسمى القسّام ، وكان واجبه هو توزيع التركات توزيعًا صحيحًا بين الورثة ، وكان على السلطات إعداد قوائم الجرد والتثمين اللازمة لهذا الغرض ، وهكذا وضعت فى دور المحفوظات المركزية والإقليمية مئات الآلاف من قوائم جرد ممتلكات المتوفين ، فى شتى أرجاء الامبراطورية وعلى امتداد مئات السنين ، ومن بينها إشارة لا تقدر بثمن إلى نطاق ما يمكن تسميته بالاتجاه إلى الأخذ بنظم الغرب عمليا ، ونمو هذا الاتجاه ، باقتناء وامتلاك بعض المنتجات الغربية كالساعات والبنادق ، والأسلحة النارية ، والنظارات والتلسكوبات بل والكراسى . وتفصح الأرقام الواردة فى بعض القوائم التى ترجع إلى القرن الثامن عشر عن الكثير :

ساعات حائط وساعات جيب	١٤٧
مسدسات وبنادق	٧٦
منسوجات	٦٢
كراسى	٥٧
نظارات مقرّبة وتلسكوبات	٣٩
مصنوعات زجاجية وفضيات	٣٨
مرايا	٣٣
صناديق وأدراج	٢١
نظارات طبية	١٢
سرر	٥
كتب وخرائط	٥
بضائع منوعة	٥
المجموع	٥٠٠ [٧]

وكانت جهود التحديث الواعية والمتعمدة تتطلب لأول مرة اتصالاً أوثق وأقرب إلى الاستمرار ، بالغربيين ، وتجبر أبناء الشرق الأوسط - بأعداد متزايدة - على تعلم اللغات الأوروبية التى كانوا يحتقرونها ومكابدة العيش فترات طويلة فى المدن الأوروبية .

وقد تعددت أنواع هؤلاء الزوار ، فالنوع الأول هو الدبلوماسيون ، إذ إن السلطان سليم الثالث ، ذا النزعة الإصلاحية ، قرر أن يدرج فى برنامج إصلاحات التحديث ، العمل بما جرى عليه الأوروبيون من نظم الدبلوماسية المستمرة ، من خلال البعثات المقيمة . وقد أرسل أولى البعثات الدبلوماسية المقيمة إلى لندن عام ١٧٩٣ ، وتلتها بعثات أخرى إلى ڤيينا وبرلين وسانت بطرسبورج ، وباريس[٨] .

وكانت المشكلات والصعوبات التى واجهت هؤلاء الأوائل من دبلوماسيى الشرق الأول فى أوروبا صورة طبق الأصل ، من عدة زوايا ، مما ظل نظراؤهم الأوربيون يواجهونه فى الشرق مدة طويلة ، وهى كيف يقومون بواجبهم فى مجتمع غريب أجنبى ، درج على تراث كتب دينية مختلفة وأعمال أدبية وفكرية مختلفة ، تستلهم مُثُلاً عليا وآمالاً مختلفة ، ويغلف ذلك جميعًا التحدث بلغة مختلفة كانت مجهولة تمامًا لمعظمهم ، وتكتب بحروف مختلفة .

كان وضعهم أصعب كثيراً من وضع نظرائهم الأوروبيين ، إذ كان هؤلاء ، كما سبق أن ذكرنا ، قد نشأوا على تقاليد تعلم اللغات - لغات الكتب المقدسة والمؤلفات الكلاسيكية ، بل واللغات الأجنبية فحسب . بل لقد كانوا على استعداد للقيام بدراسة لغات أغرب وأبعد مثالاً ، إذ أنشئت فى القرنين السادس عشر والسابع عشر كراسى أستاذية للّغة

العربية فى كبرى الجامعات الأوروبية ، وأضيفت اللغة الفارسية فيما بعد، دون أن تضاف اللغة التركية ، إذ كانت لغة حديثة ، ومن ثم لم تكن - شأنها شأن الانجليزية والفرنسية والألمانية وغيرها - تعتبر جديرة بالدراسة الجامعية . بيد أنه أتيحت للأوروبيين فرص كثيرة لدراسة اللغة التركية خارج نطاق البرامج الأكاديمية ، كما كان يتوافر كم كبير من الكتابات المطبوعة باللغات الأوروبية التى تتناول تاريخ العالم الإسلامى وثقافته ودينه وأحواله الراهنة . بل إنه كانت تتوافر للقارئ الأوروبى مختارات مترجمة من الآداب الكلاسيكية للشرق الأوسط(٩) . وكان المسيحيون الأوروبيون يتمتعون بمزية أخرى ، إذ كانوا يستطيعون تلقى المساعدة من الطوائف المحلية التى تدين بدينهم المسيحى وكان يوجد الكثير منها فى تركيا ومصر وسوريا ، بل وفى البلدان الشرقية البعيدة مثل العراق وإيران . وقد استمرت هذه الطوائف فى البقاء بل وفى الازدهار ، إلا فى شمال إفريقيا حيث استمرت اليهودية واختفت المسيحية ، وبذلت روما جهدًا دعائيًا كبيرًا أقنع الكثيرين ، حتى قطاعات لها وزنها من الكنائس الشرقية ، بالمبادرة إلى التواصل مع روما ، الأمر الذى أدى إلى توحيد 'خطاب' الطوائف اليونانية والأرمنية والعربية . ولم يكن للزوار من المسلمين سند يشبه ذلك السند فى أوروبا الغربية ، إذ كانت أوروبا قد طردت الطوائف المسلمة بعد استرداد أسبانيا ولم تعد تسمح بإقامة التواصل مع أفراد هذه الطوائف أو بانضمام أحد إليها . وقد اهتدى دبلوماسيو الشرق الأوسط فى أول الأمر إلى نفس الحل الذى اهتدى إليه زملاؤهم الغربيون ، ألا وهو الاستعانة بالتراجمة الذين كانوا يعملون فى البداية بالترجمة التحريرية أو الفورية ، ثم اتسع نطاق عملهم ، فأصبحوا وسطاء ، بل وقاموا بعد ذلك بأدوار رئيسية فى

المفاوضات . وكان الأتراك فى أوروبا يعتمدون أولاً على هؤلاء الوسطاء ، اعتماداً يزيد على اعتماد الأوروبيين فى تركيا عليهم، ثم بدأوا - بأسرع من زملائهم الأوروبيين، وربما بسبب ضغوط ذاتية أكبر - ببذل جهود جادة لتعلم لغات جديدة واكتساب حِرَفٍ جديدة .

وقد حققوا ذلك بسرعة مدهشة ونجاح مذهل . فأما التجربة الأولى فى إقامة العلاقات الدبلوماسية المنتظمة ، والتى بدأها السلطان سليم الثالث ، فقد صادفت بعض الصعوبات وتوقفت . ولكن الثلاثينيات من القرن التاسع عشر شهدت بداية جديدة ، وبعدها استطاع الأتراك أولاً ، ثم الفُرْس ، ومن بعدهم حكومات الشرق الأوسط التى نشأت فيما بعد ، تحقيق مستوى رفيع من المهارة الدبلوماسية وأصول الصنعة .

كان عددهم فى البداية محدوداً ، وسرعان ما أدركت حكومات الشرق الأوسط الحاجة إلى التعليم فى شتى الموضوعات ، وبصورة فورية ، تعليم اللغات التى تفتح الباب إلى الإحاطة بتلك الموضوعات ، ومن ثم بدأ العمل بإرسال مبعوثين من الطلاب للدراسة فى البلدان الغربية .

ومن الصعب على الذهن الغربى أن يقدر أبعاد ذلك التغيير فى مجتمع اعتاد احتقار الهمج من الكفار خارج حدود 'العالم المتحضر' ، لقد كان أفراده يستريبون بمجرد السفر إلى الخارج ، وأما الدراسة على أيدى أساتذة كفار فلم تكن تخطر على بال أحد .

ولقد نشأت مسألة التعلم من الكفار فى وقت مبكر نسبياً ، وفى إطار الشئون العسكرية مباشرة . وتحكى الوثائق التاريخية التركية قصة سفينة حربية تابعة للبندقية جنحت إلى الشاطئ فى إحدى العواصف

وتركها ملاّحوها ، فقام خبراء البحرية العثمانية بفحص الهيكل الخارجى للسفينة ووجدوا بعض الأشياء التى رأوا فى العمل بها فائدة ، ولكن السؤال الذى طُرح آنذاك كان دينيًا وقانونيًا معًا - وهو هل تجوز محاكاة الكفار ؟ وجاء جواب السلطات الدينية بجواز محاكاة الكفار لزيادة القدرة على محاربتهم . وقد تكررت هذه الحجة نفسها فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بعد أن استشير العلماء من جديد عما إذا كان من 'الحلال' اتباع الإصلاحات الغربية فى القوات المسلحة ، وبصفة أخص ، إنشاء مدارس يعمل فيها أوروبيون (ليسوا فى جميع الأحوال ممن اعتنقوا الإسلام) واستخدام كتب دراسية أوروبية (ليست دائمًا مترجمة) . وكان السؤال الذى يكثر كتاب المذكرات من طرحه هو : ''لماذا كنا نستطيع فى الماضى مجاراة المبتكرات الجديدة للكفار ثم أصبحنا عاجزين اليوم عن ذلك ؟''. ومن الطريف أنهم ظلوا زمنًا طويلاً لا يتساءلون عن سبب انفراد الكفار دائمًا باختراع المبتكرات الجديدة . وعندما سألوا هذا السؤال ، كان الأمر لا يقتصر على التحديث ، بل تعداه إلى اللحاق بالغير .

ولكن استعمال مبتكرات الكفار أو محاكاتها شىء ، والتعلّم من أساتذة كفار شىء آخر ، بل إن الذهاب إلى بلاد الكفار لطلب العلم كان يمثل فى الواقع تغييرًا جذريًا أشد عمقًا ؛ ومع ذلك فلم يكن منه بد . بدأ ذلك باشا مصر ، وتلاه سلطان تركيا ، ثم شاه العجم ، إذ أرسل الجميع مجموعات من الطلاب إلى لندن وباريس وغيرهما من المدن . وكانت بعثات الطلاب فى بداية أمرها يغلب عليها الطابع الحربى ، وكان غرضها هو اكتشاف أسرار فنون الحرب الغربية وإجادتها ، ولكن ذلك اقتضى تعلم اللغات الأجنبية ، وهكذا وجد الطلاب من المادة العلمية ما يغرى

بالقراءة ، وما قد يزيد إمتاعًا عن قراءة كتب التعليم العسكرية . وهكذا تعرض الشبان المسلمون من الشرق الأوسط ، مباشرةً ولأول مرة ، لتأثير الأفكار الغربية ، بعد أن كان الحاجز الذى يقوم فى الماضى بين الحضارتين يحول بينهم وبين الإحاطة بالنهضة الأوروبية ، وحركة الإصلاح الدينى ، والثورة العلمية ، فظل ذلك جميعًا مجهولاً ولا صلة له بالشرق الأوسط الإسلامى . ولكن الثورات فى فرنسا قدمت أفكارًا جديدة ، ونماذج جديدة .

وكما قال أحد المؤرخين الأتراك ، كان "التيار العلمى يصطدم بسدود الأدب والفقه" فى العصور الغابرة[١٠] . وهكذا أدى التحرر الذى اتسم بالحماس والتفاؤل فى القرن التاسع عشر إلى فتح بوابة فى ذلك السد ، وهى البوابة التى تسربت منها المياه فى قطرات ضئيلة فى البداية، ثم أصبحت فيضانًا من الأفكار الجديدة التى دخلت أذهان الصفوة من المسلمين ، والتى كانت مغلقة حتى ذلك الوقت .

وكان من بين النتائج غير المتوقعة لتأثير هذه الأفكار الجديدة ظهور فئة ثالثة من أبناء الشرق الأوسط الذين رحلوا إلى الغرب ، ألا وهى فئة اللاجئين السياسيين . كان هؤلاء قد خبروا بعض أساليب الحياة الغربية، وحاولوا تطبيقها فى بلدانهم ، لكنهم سرعان ما اكتشفوا أنه من الأيسر لهم أن يرحلوا من جديد ، عادة إلى لندن أو باريس . ولكن هؤلاء كانوا كثيرًا ما يرجعون إلى بلدانهم بعد قضاء فترة ما فى المنفى ، أحيانًا فى إطار تغيير النظام الحاكم وبصفة أعم وأشمل تغيير النظرة .

كان الموقف الجديد من دراسة اللغات سببًا فى إحداث تغير كبير فى مجال التواصل ، وكان من العوامل الأساسية فى إقامة العلاقات بين

الحضارات . وهكذا لم يعد الاتصال مع الغرب يمر 'بمرشح' الأجانب والأقليات بل أصبح اتصالاً مباشراً . وزاد تأثير هذا التغيير زيادة مطردة ، مع الازدياد المطرد لعدد مسلمي الشرق الأوسط الذين شاركوا فى تلك الجهود . وشهد عام ١٨٢١ نقطة تحول فى مسار التغيير باندلاع الثورة اليونانية التى تحولت إلى حرب الاستقلال اليونانية . ووُجّهت إلى 'ستافراكى أريستارخى' ، آخر من شغل منصب كبير المترجمين اليونانيين ، تهمة التواطؤ مع الثوار ، ويحتمل أنه كان مظلوماً ، وأعدم . ويقول المؤرخون العثمانيون إن المراسلات تراكمت فى الإدارة ، دون أن يقرأها أحد . ثم حُلّت المشكلة باستدعاء كبير معلمى مدرسة البحرية ، وهو شخص يدعى خوجا إسحاق أفندى ، لتولى منصب المترجم الأكبر ، وكان المذكور (ت ١٨٣٤) يهودياً يونانياً تحول إلى اعتناق الإسلام ، وكان رائداً من رواد ترجمة الكتابات العلمية الغربية إلى اللغة التركية – وهى مهمة اقتضت منه ابتكار طائفة جديدة كل الجدة من المفردات[١١] . وبعده أصبح كبار المترجمين والعاملون معهم من المسلمين ، وأصبحت إدارة الترجمة سُلّماً رئيسياً لمن يريد الوصول إلى النفوذ والسلطة . وأصبح المهم الآن أن يعرف المرء كيف يتخاطب مع الأوروبيين ويتعامل معهم ، وأن يعرف ما يجرى فى أوروبا . وقد تمكن معظم كبار الساسة العثمانيين فى منتصف القرن التاسع عشر وأواخره من الصعود على ذلك السُلّم ، لا على أى سُلّم قديم كالجيش أو البيروقراطية أو المؤسسة الدينية .

ولم يقتصر تأثير الثورة اللغوية على الفصول الدراسية والمحاكم ، إذ إن الترجمة قد أتاحت الكتب الغربية لقراء الشرق الأوسط ، كما أدى ابتكار آخر من مبتكرات التحديث ، وهو المطبعة ، إلى زيادة تيسير

الحصول عليها .

وبسقوط الحاجز اللغوى أصبحت المراقبة المباشرة للغرب ممكنة ، إلى جانب زيادة الاعتراف وزيادة الوعى الوثيق بثروة أوروبا وقوتها . وأصبح السؤال الآن أكثر تحديداً : ما مصدر ذلك الثراء وتلك القوة ، وما طلسم نجاح أوروبا ؟ كانت الإجابات التقليدية لمثل هذا السؤال تتخذ صورة دينية ، فجميع المشكلات ذات طابع دينى فى نهاية الأمر ، إن صح هذا التعبير ، ومن ثم فإن جميع الإجابات النهائية دينية أيضًا . وكانت الإجابات النهائية التى وضعها الكتاب التقليديون ، للصيغة القديمة للسؤال ، هى "فلنرجع إلى جذورنا ، إلى طرائقنا القديمة القويمة ، إلى الدين الحق، إلى كلمة الله" . ويتبع ذلك القول دائمًا ، وبطبيعة الحال ، الافتراض بأن سوء الأحوال يعنى أن الله يعاقبنا على تنكب الطريق القويم[١٢] . ولكن هذه المقولة تفقد قوتها عندما يكون الكفار هم الذين يستفيدون من التغيير .

ووجد أبناء الشرق الأوسط صعوبة فى بحث ما يمكننا أن نسميه 'الإجابات الحضارية أو الثقافية' لهذا السؤال . فإن الدعوة إلى العودة إلى الإسلام الأصيل النقى شىء ، والبحث عن إجابة تتمثل فى طرائق المسيحية أو أفكارها شىء آخر - بل لقد كان ذلك ، وفقًا للأفكار السائدة آنذاك ، سخيفًا سخافة بديهية . إذ اعتاد المسلمون أن ينظروا إلى المسيحية باعتبارها صورة مبكرة ومحرّفة للعقيدة الحقة التى أتى الإسلام لها بالكمال النهائى . ولكن المرء لا يتقدم بالرجوع إلى الخلف ، وإذن فلابد أن هناك ظروفًا تختلف عن الدين وعن الثقافة ، التى هى جزء من الدين ، تفسر التفوق الذى أحرزه الغرب ويستعصى تفسيره بغيرها . وربما قال أحد الغربيين آنذاك - وكثير من المسلمين فى الوقت الحاضر-

إنه العلم والفلسفة التى تغذوه . ولكن هذا الرأى لم يكن ليخطر ببال الذين يرون أن الفلسفة خادم اللاهوت وأن العلم ما هو إلا مجموعة من قطع المعرفة والمبتكرات . ولقد كانت للمسلمين فلسفتهم الخاصة التى احتفظت بتراث القدماء وأحكمت صياغته فوصلت به إلى الكمال فى ظل الإسلام ، وكان لهم العلم الخاص بهم ، وهو الذى خلّفه علماؤهم العظام فيما سلف من الدهر .

ووجدوا البديل فى بحثهم عن سر نجاح الغرب فى ملامح الغرب التى تميزه تمييزًا واضحًا ، وتختلف كل الاختلاف عن كل ما خبروه بأنفسهم – ودون أن يصطبغ بالمسيحية . وبدا لهم – لفترة ما – أن هذا الخيار هو الثورة الفرنسية ، فهى أول حركة فكرية كبرى فى أوروبا وغير مسيحية صراحةً أو ضمنًا ، بل إنها أظهرت نفسها فى الشرق فى صورة المناهض للمسيحية ، ولكنها فقدت جاذبيتها فى عهد الامبراطورية ثم فى ظل العودة إلى النظام القديم ، وعلى امتداد القرن التاسع عشر ومعظم سنوات القرن العشرين كان البحث عن الطلسم الخفى يتركز فى جانبين من جوانب حياة الغرب – فى الاقتصاد والسياسة ، أو بعبارة أخرى ، فى الثروة والقوة .

كان الناس يرون أن الاقتصاد – والصناعة بوجه أخص – المصدر الأول للثروة ، ومن ثم للقوة الحربية فى آخر المطاف . وقال خالد أفندى ، الذى كان يشغل منصب السفير العثمانى فى باريس من ١٨٠٣ إلى ١٨٠٦ – : "إذا استطعنا اتخاذ إجراءات طارئة مرة كل ثلاث سنوات أو أربع ، فادخرنا خمسة وعشرين ألف كيس من النقود الصغيرة وأنشأنا خمسة مصانع للنشوق والورق والبلّور والمنسوجات والخزف ، إلى جانب مدرسة للّغات والجغرافيا ، فلن يتبقى لهم تقريبًا شىء يعتمدون عليه فى

غضون خمس سنوات ، لأن أساس تجارتهم الحالية كلها يقوم على هذه السلع الخمس"[١٣] .

وإذا كانت الصورة التى يقترحها خالد أفندى مبسطة إلى حد ما ، فإن الحكام والوزراء الذين تولوا السلطة فيما بعد ، فى مصر أولاً ، ثم فى تركيا ، ثم فى البلدان الأخرى بالمنطقة ، قد وضعوا صوراً متقدمة لمدخل يتفق أساسًا مع هذا المدخل ، وحاولوا اللحاق بأوروبا ببناء المصانع التى كان هدفها الأول توفير المعدات والملابس لجيوشهم . ولكن جهدهم أخفق ، وأصبحت معظم المصانع الأولى مهجورة .

وأصابت المحاولات التالية للّحاق بالثورة الصناعية قدرًا أكبر من النجاح ، ولا تزال بلدان المنطقة (بخلاف الدول الناهضة فى آسيا والتى بدأ معظمها من قاعدة اقتصادية أدنى مستوى من قاعدة الشرق الأوسط) متخلفة فى الاستثمار وإيجاد فرص العمل والإنتاجية ومن ثم فى الصادرات والدخول . وتشير تقديرات البنك الدولى إلى أن مجموع صادرات العالم العربى ، باستثناء النفط والغاز ومشتقاتهما ، تقل عن صادرات فنلندا وهى دولة يسكنها خمسة ملايين نسمة . بل إن رؤوس الأموال التى تدخل المنطقة للاستثمار محدودة ، وعلى العكس من ذلك يفضل أثرياء الشرق الأوسط استثمار رؤوس أموالهم فى الخارج ، فى العالم المتقدم .

وكان الاختلاف الآخر بين العالم الإسلامى والغرب ، وهو اختلاف يظهر مباشرة لعين الرائى ، فى مجال السياسة ، وخصوصاً فى الإدارة، إذ كان السفراء فى القرن الثامن عشر فى برلين وڤيينا ، وبعدها فى باريس ولندن ، يصفون بدهشة ، وأحياناً بإعجاب ، عمل الإدارة

الحكومية (المكتبية) ذات الكفاءة ، والتى تعتمد فى تعيين العاملين بل وترقيتهم على جدارتهم ومؤهلاتهم لا على الرعاية والمحاباة ، وكانوا يوصون بالعمل بنظام شبيه به .

وأتى تأثير النموذج الغربى والأفكار الغربية كذلك بتعريفات جديدة للهويّة، ومن ثم بروابط ولاء جديدة وآمال قشيبة . وبرزت فكرتان على جانب كبير من الأهمية ، وكان كلاهما جديداً فى الثقافة التى كانت الهوية تعتمد فيها أساساً على الدين ، والولاء على نسب الأسرة الحاكمة فى العادة : كانت الأولى هى الوطنية ، وهى التى أتت من أوروبا الغربية، خصوصاً من فرنسا وانجلترا ، وكان يحبذها شباب الصفوة العثمانية الذين رأوا فى الوطنية العثمانية سبيلاً إلى ربط فئات السكان غير المتجانسة فى الامبراطورية برابطة الحب المشترك للبلاد ، الذى يتخذ صورة الولاء المشترك لحاكمها . وكانت الفكرة الثانية هى القومية ، وهى التى أتت من أوروبا الوسطى والشرقية ؛ وهى التى تعتمد فى تعريف الهوية اعتماداً أكبر على العرق واللغة ، وكان تأثيرها فى المجتمع السياسى العثمانى هو التقسيم والتقطيع لا التوحيد .

كان تأثير القومية بأسلوب أوروبا الوسطى والشرقية أكبر كثيراً من تأثير الوطنية القائمة على نمط أوروبا الغربية . بل إن الناس كانوا حيثما يعتنقون الوطنية يضفون عليها طابعًا قوميًا لا مضمونًا يشمل الامبراطورية كلها . كانت الأنساق الأوروبية للهوية والولاء غريبة عن شعوب الشرق الأوسط ، وإن كانت غرابتها تتفاوت من بقعة إلى أخرى . كان الحال فى ألمانيا المفتتة وإيطاليا المقسمة وفى الامبراطوريتين النمساوية والروسية اللتين تتحدث شعوبهما لغات كثيرة أقرب كثيراً إلى أحوال الشرق الأوسط ، وكانت الرسالة القادمة إليها ، والتى كان

يحملها اللاجئون البولنديون ، على سبيل المثال ، أيسر كثيراً فى فهمها واستيعابها . فبعد أحداث ١٨٤٨ ذهب عدد من اللاجئين المجريين إلى تركيا ، واستقر الكثيرون منهم فيها . وتعلم البعض اللغة التركية ، واعتنق البعض الإسلام ، وكان دورهم كبيراً فى إنماء هذه الأفكار الجديدة . ويصدق ذلك ، ولو إلى درجة أقل ، على البولنديين الذين سعوا إلى طلب اللجوء .

وقد خلفت هذه الأفكار آثاراً عميقة ومتناقضة فى مواقف السكان العثمانيين وتوقعاتهم وخصوصاً فى الشعوب غير المسلمة من رعايا الدولة العثمانية . فمن ناحية ، كانت الوطنية العثمانية والإصلاحات الجديدة قادرة ، فيما يبدو ، على توفير المساواة القانونية والمدنية مع المسلمين الذين كانوا يسيطرون من قبل على الأمور . وفى نفس الوقت كانت القومية تغذو الرغبة فى تحقيق السيادة القومية المنفصلة ، بعيداً عمّا بدأوا يعتبرونه وبازدياد نير الحكم العثمانى المطبق على الأنفاس . وعملت الوطنية والقومية معًا على تقويض الاتفاق القديم فى الرأى ، والذى كان قد مكّن شعوباً ذات أديان وقوميات كثيرة مختلفة من العيش معًا والتمتع بدرجة معقولة من التناغم فى ظل السلطة العليا للسلطان .

وقد حدث ذلك كله فى الوقت الذى كان فيه الرعايا المسلمون ، والمسيحيون بصفة أخص ، يتمتعون بازدهار رائع . وكانت لذلك أسباب عديدة، أحدها تحسّنُ مستوى التعليم ، وغنى عن البيان أنه قد أتيحت لهم فرص أكبر لتعلم اللغات ، والسفر ، والدراسة فى المدارس الغربية — وكان غير المسلمين يفوقون المسلمين فى ذلك ، والمسيحيون يفوقون اليهود. وكان هناك سبب آخر وهو تمتعهم برعاية الدول الأوروبية ، التى كانت تفضل غير المسلمين على المسلمين، وتفضل المسيحيين على اليهود،

وكان من ثم أن انقلب الوضع التقليدى رأسًا على عقب فى هذا وذاك .

وقد نتج عن هذا وذاك ، بطبيعة الحال ، أن المسيحيين واليهود كانوا يتمتعون بالمزية المشتركة للأقليات ، وهى التى كانت توفرها شبكات أقاربهم وشركائهم فى العقيدة ، وخصوصًا فى الخارج .

وكان المسلمون ، من جانبهم ، لا يزال يعوقهم احتقارهم للكفار وخصوصًا لمهن الكفار التقليدية ، فكانت بعض المهن والأعمال تعتبر يهودية أو يونانية أو أرمنية ، وكانوا يرون أنه من الأكرم للمسلم أو للتركى ألاّ يزاولها ، ولقد ألفنا هذا اللون من الخيار فى مجتمعات أخرى وفى أوقات أخرى ، وقد تكون هذه الأسباب من وراء إخفاق معظم المشروعات الاقتصادية التى ترعاها الدولة ، فى الوقت الذى كانت فيه الأقليات تتحكم فى الاقتصاد تحكمًا متزايدًا، هى ورعاتها الأجانب ، بل قد يكون من الأصح أن نقول الأجانب ومن يرعونه من الأقليات فى مرحلة من المراحل(١٤) .

ولنضرب مثلاً بسيطًا للتدليل على تغير العلاقة بين الجانبين ، وليكن ذلك المثل من إحدى المتع التقليدية فى الشرق الأوسط ، ونعنى به قدح القهوة : كانت إثيوبيا هى المصدر الأساسى للبُنّ ، وقد أتى به التجار على امتداد جانبى سواحل البحر الأحمر من طريق بلاد العرب ومصر إلى سوريا وتركيا ، ثم بدأ تصديره إلى أوروبا . وكان السكر يأتى من بلاد فارس والهند . وظل البن والسكر ردحًا طويلاً من الزمن يصدران إلى أوروبا ، إما من الشرق الأوسط أو من خلاله. ثم اكتشفت الدول الاستعمارية أنها تستطيع أن تزرع البن وتنتج السكر فى مستعمراتها الجديدة بوفرة أكبر وبتكاليف أقل ، ولقد أصابت فى ذلك درجة من

إحكام الصنعة والنجاح جعلتها تبدأ فى تصدير البن والسكر إلى الأراضى العثمانية . وبحلول نهاية القرن الثامن عشر ، كان التركى أو العربى إذا مارس تلك المتعة التقليدية ، وهى شرب قدح من القهوة المحلاة بالسكر ، يجد أن البن مستورد على الأرجح من جاوة الهولندية أو أمريكا الإسبانية ، وأن السكر مستورد من جزر الهند الغربية التابعة لبريطانيا أو لفرنسا ، وأن العنصر المحلى الوحيد هو الماء الساخن ، بل ولم يعد ذلك هو الحال فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، إذ بدأت الشركات الأوروبية تحصل على امتيازات جعلتها تتحكم فى إمدادات المياه والغاز فى مدن الشرق الأوسط .

وفى غضون ذلك زادت جهود التحديث وأسرعت خطاها بفضل ثلاثة تطورات رئيسية فى مجال الاتصالات وهى :

١ - الطباعة - أى إنشاء المطابع وانتشارها .

٢ - الترجمة - وكانت محدودة فى البداية ، ثم ازداد عدد الكتب التى تطبع وتترجم باللغات التركية والعربية والفارسية . وكانت الكتب المترجمة أولاً ، كما هو واضح ، من الكتب المفيدة فى نظر الحكام والمسئولين الذين أصدروا التكليف بترجمتها، ولكن المترجمين أقبلوا، بمرور الزمن ، على ترجمة الكتب الأدبية ونشرها .

٣ - الصحف . كان نشر الكتب الأولى وتوزيعها فى أيدى الأجانب ، فكانت السفارة الفرنسية فى استامبول تنشر رسالة الثورة الفرنسية فى جريدة عنوانها "الصحيفة الفرنسية القسطنطينية" *Gazette Francaise de Constantinople* التى

تأسست عام ١٧٩٥ ، وكانت موجهة إلى الجالية التى تتحدث اللغة الفرنسية وكذلك إلى من تعلم قراءة الفرنسية . وأسس بونابرت صحفًا فى مصر كذلك . وأدت نشأة المصالح التجارية إلى ظهور أول صحيفة ترعاها الشركات التجارية فى إزمير عام ١٨٢٤ .

وساهمت بعثات التبشير المسيحية مساهمة كبيرة فى هذا الصدد ، وكانت جريمة تحويل المسلم عن دينه (الردة) جريمة يعاقب عليها بالإعدام ، ولكن السلطات العثمانية لم تكن تمانع فى استمرار التنافس بين الكاثوليك والبروتستانت فى إدخال المسيحيين الشرقيين إلى حظيرة عقائدهم. ولم يكن للدعاية الدينية باللغتين اليونانية والأرمنية أثر يذكر ، أو أى أثر على الإطلاق، خارج نطاق هاتين الطائفتين . ولكن المسيحيين فى البلاد الناطقة بالعربية كانوا يستخدمون اللغة العربية ، وكانت الصحف والمطبوعات الأخرى التى يصدرها اليسوعيون لهم فى بيروت ، والتى أصبح يصدرها آخرون بعد ذلك ، قد اتسع نطاق قرائها .

أما أولى الصحف التى لا يرعاها الأجانب فكانت حكومية ، مثل صحيفة الوقائع المصرية ، والمونيتور العثمانية ، ومثيلاتها فى أماكن أخرى . وجاء فى المقال الافتتاحى للعدد الأول من المونيتور العثمانية المؤرخة ١٤ مايو ١٨٣٢ إيضاح للغرض من هذه الصحف الأولى ومهامها ، إذ قالت إن الصحيفة هى التطور الطبيعى للتقاليد القديمة لكتابة التاريخ فى الامبراطورية ، وإن مهمتها "التعريف بحقائق الأحداث والمرمى الصحيح لأفعال الحكومة وأوامرها ، يهدف تجنب سوء الفهم وتحاشى النقد دون إحاطة بالمعلومات اللازمة" . والملاحظ أن هذا التصور لدور الصحافة لم يختف اختفاء كاملاً من المنطقة . وتقول

الصحيفة إن هناك "غرضًا آخر وهو توفير المعرفة المفيدة بالتجارة والعلم والفنون"(١٥) .

وبعد فترة نشأت صحافة محلية غير رسمية يُعتد بها ، وباللغات المحلية - التركية ، والفارسية والعربية . وقد ساعد كثيرًا على تطورها أحد المخترعات الغربية الأخرى ، وهو التلغراف (البرق) ، الذى بدأ العمل به فى فترة حرب القرم (١٨٥٤ - ١٨٥٦) وقد يكون من المحزن ، وإن كان ملائمًا للظرف التاريخى ، أن تكون أول رسالة برقية ترسل من الشرق الأوسط إلى العالم الخارجى بلاغًا عسكريًا يقول "سقطت مدينة سباستوپول" ومن المحزن والملائم أيضًا أن تكون تلك الرسالة غير دقيقة، فلم تكن المدينة قد سقطت بعد ، ولم تسقط إلا بعد فترة قصيرة .

وأحدث التلغراف تغييرات هائلة ، إذ أتاح توفير الأنباء ونشرها ، وكذلك الاستخبارات - من خلال القنوات العامة والخاصة - بأسلوب غير مسبوق فى المنطقة ، وقد عاد ذلك بمزايا كبيرة على نقل الأنباء الرسمية والخاصة .

وأتت حرب القرم ، إلى جانب التلغراف ، بابتكار جديد هو 'المراسل الحربى' . وهكذا ، ولأول مرة ، كان الصحفيون من أوروبا الغربية يصلون إلى الأراضى العثمانية لأداء مهمة محددة وهى إرسال الأنباء بصورة منتظمة إلى القراء المتعطشين لقراءتها فى الصحف اليومية فى لندن وباريس وغيرهما من المدن . واتخذ بعضهم أيضًا بعض الترتيبات لنشر الأنباء فى الصحف المحلية ، فأصبح بعضها ، للمرة الأولى أيضًا ، يصدر بصورة يومية ، وكان ذلك تغييرًا ذا دلالة كبيرة ، إذ أحدث تحولاً فى رؤية شعوب الشرق الأوسط لأنفسهم وللعالم الذى يشكلون جزءًا لا

يتجزأ منه ، وقد يكفى مثال واحد للتدليل على الأبعاد الهائلة للتغير الذى وقع . كان من بين كبار كتاب تاريخ الامبراطورية العثمانية مؤرخ يدعى نعيمة (١٦٥٥ - ١٧١٦) وقد تولى تغطية الفترة من ١٥٩٠ إلى ١٦٦٠ ، وتاريخ هذه السنوات السبعين يقع فيما لا يقل عن ستة مجلدات ، ويورد تفصيلات كثيرة عن الأحداث التى وقعت فى وسط أوروبا ، ومختلف جوانب الصراع بين القوات العثمانية والقوات النمسارية . وأما حرب الثلاثين عامًا - وهى ما قد يظنه المرء ذا أهمية للأتراك - فلا تشغل إلا صفحتين ، ويعتمد فى رواية معظمها على استنساخ رواية أولى لم يحرص مؤرخ الإمبراطورية حتى على تصحيحها - فهو يشير إلى الملك فيليب الرابع بنص الرواية الأولى قائلاً "الذى لا يزال ملكًا لإسبانيا فى الوقت الحاضر"[١٦]، والواقع أن الملك فيليب توفى فى عام ١٦٦٥ عندما كان ذلك المؤرخ فى العاشرة من عمره . ويتبدّى التناقض بصورة أوضح بين ذلك الاحتقار الكلاسيكى للعالم الخارجى وبين الصحف التركية الصادرة فى الستينيات من القرن التاسع عشر ، وهى التى تغطى وتناقش مسائل معاصرة مثل الحرب الأهلية الأمريكية والثورة البولندية فى عامى ١٨٦٣ - ١٨٦٤ ، وأخيراً فإن اختراع البواخر والسكك الحديدية وبناء شبكة الطرق الجديدة زاد كثيراً من سرعة الاتصالات سواء مع العالم الخارجى أو داخل المنطقة نفسها .

وقد أدى إنشاء الصحف والمجلات المنشورة بالعربية والفارسية والتركية إلى إحداث عدة تغيرات مهمة - إذ أتاح لأول مرة فرصة متابعة الأحداث داخل العالم الإسلامى وخارجه ، وظهور لغة جديدة تتسم بالمرونة ، وتتميز بتوافر الدلالات والمفردات اللازمة لمناقشة هذه التطورات، وأهم من ذلك جميعًا (من عدة نواحٍ) ظهور شخصية جديدة

هى ما نسميه 'الصحفى' .

وإلى جانب 'الصحفى' أتى قادم جديد ، وكان ظهوره نذير تغير كبير مماثل، ألا وهو المحامى . ففى أى دولة إسلامية لا يوجد من ناحية المبدأ قانون سوى الشريعة ، فهى القانون المقدس للإسلام ، ولكن الإصلاحات التى أتى بها القرن التاسع عشر ، والحاجات المترتبة على الصلات التجارية وغيرها من الصلات مع أوروبا اقتضت سَنَّ قوانين جديدة وضعت على النموذج الأوروبى - تجارية ، ومدنية ، وجنائية ، وأخيراً دستورية . وفى إطار النظام التقليدى كان المحامون يقتصرون على العلماء ، أى فقهاء الشريعة ، الذين كانوا أهل القضاء والفقه معًا . وهكذا كان ظهور المحامى العلمانى ، أى الذى يترافع فى المحاكم التى تطبق القانون العلمانى ، يمثل عنصراً جديداً بالغ التأثير فى المجتمع.

وكان التعليم أيضًا فى النظام القديم مجالاً ينتمى إلى رجال الدين فى معظمه ، وقد انتزع هذا المجال منهم كذلك ، بعد أن وجد المصلحون وحكام الامبراطورية أنه لابد من إنشاء مدارس ، ثم كليات وجامعات فيما بعد ، لتعليم المهارات الحديثة وتقديم المعارف الحديثة . وهكذا انضم المعلم الجديد ، الذى كان أحيانًا مدرّسًا وأحيانًا أستاذًا ، إلى الصحفى والمحامى باعتباره من الأعمدة الفكرية للنظام الجديد .

ومن المفارقات أن يؤدى الأثر التراكمى للإصلاح والتحديث لا إلى زيادة الحرية بل إلى تدعيم الاستبداد . وكان ذلك من خلال ما يلى :

١ - تدعيم السلطة المركزية عن طريق الأجهزة الجديدة للاتصالات والقهر ، وهى الأجهزة التى أتاحتها لها التكنولوجيا الحديثة .

٢ - إضعاف القوى التى كانت تشغل موقعًا وسّيطًا يحد من السلطة

المركزية ، أو القضاء على هذه القوى تمامًا ، مثل أصحاب الأملاك وقضاة الصلح فى الأقاليم ، وسراة القوم فى المدن ، والعلماء ، والهيئات العسكرية العريقة مثل عسكر الإنكشارية . وكانت سلطة هذه القوى مستمدة من التقاليد والأعراف لا من الحكومة المركزية ، ومن ثم فقد كانت تملك أن تتخذ موقفًا مستقلاً إلى حد أكبر إزاءها ، وكانت هذه القوى قد تضخمت باطراد فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فى الأقاليم وحتى فى العاصمة ، على حساب الحكومة المركزية ، وأما فى القرن التاسع عشر فقد تمكنت الأخيرة من تصفية بعضها ، مثل عسكر الانكشارية ، والتحكم فى البعض الآخر .

وربما كان لنا أن نشير ، ولو إشارة عارضة ، إلى أن أحدث آثار التحديث، خصوصًا فى مجالات الاتصالات ، قد سارت فى الاتجاه المعاكس . فالتليفزيون والأقمار الصناعية ، والفاكس والانترنيت ، قد أتت بانفتاح جديد وفرضته فرضًا ، بل لقد بدأت فى تقويض المجتمع المغلق والعقول المغلقة التى تغذى الاستبداد . وعلى غرار ذلك أدى انتشار التعليم ، أو القدرة على الكتابة والقراءة ، على الأقل ، وإتاحته لقطاعات أكبر من السكان ، إلى فرض حدود جديدة على استبداد الحكام – وقد يكون لى أن أضيف أيضًا 'على استبداد المعلمين' !

ولكن ذلك تأخر حدوثه ، ولم يقع إلا فى يومنا هذا . ففى الوقت الذى شهد تلك الإصلاحات فى القرن التاسع عشر ، كان تأثير الحداثة هو زيادة الاستبداد وتدعيمه ، فزادت فعاليته وزاد ظهوره . وأدى هذا إلى تركيز اهتمام الباحثين فى الشرق الأوسط على أسلوب عمل آخر تميزت به أوروبا وهو الديموقراطية الدستورية والنيابية ، والتى أحيانًا ما تسمى

الحرية .

وأدت هذه الأفكار الجديدة إلى بعض التغييرات فى النظام التقليدى للقيم السياسية ودائمًا ما أبدى المسلمون اهتمامًا بالغًا بِعِلْمٍ يمكن تصنيفه فى باب يجمع ، فى المصطلح الغربى ، بين العلوم السياسية والقانون الدستورى ، وكان المسلمون يعتبرونه قسمًا من أقسام الشريعة التى أنزلها الله ، وهو القسم الذى يتناول دور الحاكم والعلاقة بينه وبين مجموع المؤمنين الذين يشكلون رعيته. وإذا كان الغربيون قد اعتادوا موازاة الحكومة الصالحة والحكومة السيئة بالحرية والطغيان ، على الترتيب ، فإن الحرية فى الاستعمال اللغوى بالشرق الأوسط مصطلح قانونى لا مصطلح سياسى . فالحر هو نقيض العبد ، وكان المسلمون يختلفون عن الغربيين فى عدم استخدام الرق والحرية استعارتين سياسيتين. أما المسلمون التقليديون فكان يرون أن نقيض الطغيان ليس الحرية بل العدل . وكان العدل فى هذا السياق يعنى - أساسًا - شيئين : الأول أن يتولى الحاكم منصبه بالحق لا بالاغتصاب ، والثانى هو أن يحكم بما أنزل الله ، أو على الأقل وفقًا لمبادئ أخلاقية وقانونية معترف بها . وأدى الشق الأول لطرح أسئلة مهمة تتعلق بالخلافة ، وهى التى زاد إلحاحها بعد إلغاء معظم النظم الملكية فى المنطقة . وأما الشق الثانى فكان أحيانًا ما يُناقش من حيث التضاد بين الحكومة التعسفية والحكومة القائمة على الشورى . وما زال الموضوعان يمثلان قضيتين جوهريتين فى الوقت الراهن .

وبالإضافة إلى التناقض الأساسى بين الطغيان والعدل ، كان هناك تناقض ثان يتعرض كثيرًا (لا دائمًا) للمناقشة ، وهو التناقض بين

الحكم التعسفى والحكم القائم على الشورى . أما الأول فيعنى تحديداً الحاكم ذا الأهواء المتقلبة الذى يتخذ قراراته وأعماله وحده ، وأما الثانى فيعنى الحاكم الحكيم العادل الذى يستشير الآخرين . وعلى الرغم من أن النصوص الإسلامية ، منذ القرآن الكريم وحتى اليوم تتحدث عن الشورى ، فإن المسلمين لم يضعوا فى يوم من الأيام الإجراءات الرسمية للشورى ، أو تعريفًا للذين يستشارون ، من ناحية النظرية ، ناهيك بتطبيق ذلك عمليًا .

وأحيانًا ما ترد كلمات تعنى 'الحر' و'الحرية' ، بالدلالة السياسية ، فى كتابات الشرق الأوسط فى القرن الثامن عشر ، ودائمًا فى سياق أوروبى ، إذ صدرت فى مطلع القرن الثامن عشر رسالة باللغة التركية عن دول أوروبا وحكوماتها ، وهى تتحدث عن دانزيج باعتبارها مدينة حرة ؛ كما اصطحب بعضهم سفيراً تركيًا ذهب إلى فرنسا عام ١٧٢٠ لزيارة مدينتين من المدن الحرة هما تولوز وبوردو، وهو يشرح فى تقريره ما يعنيه بهذا المصطلح ، إذ يقول إنه كان بكل مدينة برلمان ورئيس . وهو ينقل الكلمتين بالفرنسية (*Parlement* و *President*) فيكتبهما بالحروف العربية المستخدمة فى التركية هكذا 'بارلمان' و'بريزيدان' ويفسرهما . وأما السفير العثمانى عزمى أفندى الذى سافر عبر أراضى المجر فى عام ١٧٩٠ فى طريقه إلى برلين ، فقد أشار إلى أن الامبراطور السابق جوزيف قد حرم المجريين من "حرياتهم القديمة" ، ولكن الامبراطور ليوبولد أعادها إليهم[١٧] . والتقارير التى كانت السفارة العثمانية ترسلها من باريس إبان الثورة الفرنسية تتحدث أحيانًا – وعادة بعبارات سلبية – عن الحرية ، كما أن السكرتير الأول فى السفارة عاطف أفندى كتب مذكرة عام ١٧٩٨[١٨] لإطلاع المجلس الإمبراطورى

فى استامبول على الوضع السياسى الناشئ عن الثورة الفرنسية والدعاية التى تقوم بها الحكومة الثورية ، وهو يستخدم كلمة 'الحرية' عدة مرات . وفى العام نفسه كان الجنرال بونابرت يقود حملة فرنسية فى مصر ، وكتب منشوراً وزعه على المصريين بعد وصوله يقول لهم إنه جاء باسم الجمهورية الفرنسية القائمة "على أساس الحرية والمساواة" . ويبدو أن الإخاء قد فقد أثناء الرحلة !

ولكن الأفكار الجديدة عن الحرية والمشاركة ، المستوحاة من الحياة السياسية العلمية فى انجلترا والنظريات الفرنسية ، وجدت طريقها تدريجيًا إلى الشرق الأوسط فاعتنقها الرعايا من المسيحيين ومن الأقليات الذين كانوا أكثر استعداداً للتأثر بما يصدر عن العالم المسيحى، ثم وجدت طريقها إلى الغالبية المسلمة آخر الأمر . وفى عامى ١٨٠٧ و ١٨٠٨ كانت جماعات من الرعايا العثمانيين قد قامت بمحاولتين لم يسبق لهما مثيل لتعريف سلطة السلطان والكبراء ورسم حدودها فى وثائق تعاقدية . ويسجل المؤرخ العثمانى شانيزاده ، الذى توفى عام ١٨٢٦ عدداً من الملاحظات المهمة فى رصده لأحداث سنة ١٢٣٦ هجرية (١٨٢٠ - ١٨٢١ م) . إذ يتحدث فى إطارها ، معربًا عن رضاه ، عن عقد "اجتماعات للشورى" ويعزوها - بطبيعة الحال - إلى ما جاء فى التاريخ الإسلامى والعثمانى ، ولكنه يقول إن مثل هذه الاجتماعات مألوفة فى "دول معينة تتميز بحُسْن التنظيم" ، وتلك كناية واضحة عن دول أوروبا . والأدعى للدهشة أن ينسب إلى الأشخاص الذين يحضرون تلك الاجتماعات دوراً جديداً فى الفكر السياسى الإسلامى وتطبيقاته العملية، قائلاً إن أعضاء هذه المجالس يتكونون من مجموعتين، تضم الأولى من "يخدمون الدولة" وتضم الثانية ممثلى الرعايا ("وكلاء الرعية" - بالتركية) وأنهم يتناقشون ويتجادلون بحرية حتى يصلوا إلى قرار ما .

وهكذا يقدم بهذا الأسلوب الذى يخلو من التوكيدات المعهودة ، ويكاد مرماها أن يخفى على القارئ ، أفكاراً جديدة غريبة هى التمثيل الشعبى، والمناقشة الحرة، والمشاركة فى اتخاذ القرارات[١٩] .

وفى غضون القرن التاسع عشر أصبحت فكرة الحرية السياسية مألوفة ، واتخذت مكانها بشتى الطرائق - من خلال ترجمة الكتب الأوروبية ، والحديث عن الشئون الأوروبية ومناقشتها ، وبعد فترة ، من خلال تأثير الدبلوماسيين والطلاب ، وفيما بعد ، من خلال اللاجئين العائدين من أوروبا.

ولم يلبث المسلمون فى الشرق الأوسط أن شرعوا يناقشون إمكان الأخذ بهذه الأفكار والعمل بها فى بلادهم . وكان موقفهم منها يتسم فى البداية بالحذر وغلبة الاتجاه المحافظ . وكان مفهومهم للحرية يدين بالكثير للفكرة الألمانية الخاصة بالدولة الدستورية (*Rechtsstaat*) وهى التى كان من اليسير تقديمها باعتبارها تطويراً للمفهوم الإسلامى الكلاسيكى عن العدالة . وقد عبر كتاب كثيرون عن أفكار مشابهة فى ذلك الوقت ، وكانت هذه الأفكار أساساً لمرسوم الإصلاح العثمانى العظيم الصادر عام ١٨٣٩ وما تلاه من مراسيم ، كما كانت مصدر إلهام للوزير المصلح - مصطفى رشيد باشا - الذى كان قد توقف فى ڤيينا عام ١٨٣٤ فى طريقة لشغل منصبه سفيراً فى باريس . وقد ورد أنه تحدث مع الأمير ميترنيخ .

ومن الذين نهضوا بدور مهم فى تقديم هذه الأفكار ونشرها صادق رفعت باشا (١٨٠٧ - ١٨٥٦) الذى كتب مذكرة عن الإصلاح عندما كان سفيراً للدولة العثمانية فى ڤيينا عام ١٨٣٧ ، وعلى صلة وثيقة بالأمير

ميترنيخ . وكان صادق رفعت باشا قد بهره التقدم والازدهار فى أوروبا، مثل معظم الزوار من الشرق الأوسط ، ورأى أن فى اعتناق تلك الأفكار وتطويعها خير وسيلة لتحقيق نهضة بلاده ، فكتب يقول إن ثراء أوروبا وصناعتها وعلومها من ثمار ظروف سياسية معينة ، وهى التى تضمن الاستقررار والهدوء ، وتعتمد هذه بدورها على تحقيق ''الأمن الكامل لحياة وممتلكات وشرف وصيت كل أمة وكل شعب ، أى على التطبيق السليم لحقوق الحرية اللازمة''[٢٠] .

ولكن باريس ولندن كانتا تعرضان تفسيرات أخرى للحرية تتميز بطابعها المغرق فى الراديكالية ، وعندما ازدادت صرامة الحكام المستبدين الجدد ، ازدادت باطراد جاذبية هذه التفسيرات فى عيون المسلمين المتعلمين . والغريب أن تزداد هذه الجاذبية بدلاً من أن تقل بعد امتداد السيطرة البريطانية والفرنسية إلى بعض المناطق المهمة فى العالم الإسلامى ، وكان ذلك دليلاً آخر على القوة التى وهبتهم الديموقراطية إياها ، بل إن هؤلاء السادة الجدد كانوا على استعداد للمشاركة فى فكرة الحرية – على الأقل – مع رعاياهم الجدد . وكان بعضهم من الشخصيات البارزة مثل إدموند بيرك ، ومثل اللورد ماكولى ، اللذين كانا على استعداد للذهاب إلى أبعد من ذلك والمطالبة بمد نطاق الحرية الانجليزية ليشمل الرعايا فى المستعمرات الانجليزية .

واتخذ بعض الحكام المستبدين فى الشرق الأوسط خطوات رمزية -- إذ لم تكد تزيد عن ذلك – عن طريق الحكومة الدستورية . ففى عام ١٨٦١ قام باى تونس ، وهى الولاية العثمانية ، بإعلان دستور ، وتشكيل مجلس كبير يضم ٦٠ عضواً ، بعضهم بالتعيين وبعضهم بالانتخاب من الأعضاء ، ولكن إعلان الحماية الفرنسية على تونس فى ١٨٦٤ أدى إلى

تعطيله . وفى عام ١٨٦٦ قام خديو مصر ، وهى ولاية عثمانية أخرى ، بتأليف ''مجلس شورى النواب'' الذى كان يتكون من ٧٥ مندوبًا ، انتخبوا لمدة ثلاث سنوات ، وفق نظام خاص للانتخاب غير المباشر . وكانت هذه التدابير – إلى حد كبير – لا تمثل المحاكاة بقدر ما تمثل محاولة استرضاء – لا استرضاء الرعايا بل استرضاء الدول الأوروبية التى كان الحكام يخشون ضغوطها السياسية ويريدون دعمها المالى . وليس من المدهش إذن أن تعجز هذه التدابير عن إشباع الرغبة فى المزيد من الحرية والمشاركة بل ربما زادتها حدة وشدة .

وفى منتصف الستينيات من القرن التاسع عشر بدأت حركة جديدة – حركة العثمانيين الشباب ، ولا يخلو استخدام كلمة ''الشباب'' من الطرافة ، فلقد اعتدنا فى العالم الغربى استعمال الصفة كمصطلح سياسى إيجابى ، وأما فى الشرق الأوسط وفى القرن التاسع عشر فقد كان ذلك جديدًا وغريبًا ، فإن للكلمة ظلال دلالات على عدم الخبرة وعدم النضج ، ولا يعقل أن تفكر أى مجموعة من التقدم لشغل أى منصب من المناصب استنادًا إلى صغر السّنّ . بل على العكس من ذلك ، فإن جميع مصطلحات الاحترام تفيد التقدم فى العمر، والوقور هو الشيخ . والمعنى الأولى للكلمة العربية 'شيخ' والكلمة الفارسية 'پير' هى المتقدم فى العمر ، وكلاهما يحمل ظلالاً من معنى السلطة السياسية أو الدينية . والكلمة التركية 'أغا' معناها الأوّلى هو 'الأخ الأكبر' ، وتعنى فى بعض اللغات التركية الأخرى 'الأب' أو 'العم' (أو الخال) بل وحتى 'الأخت الكبرى' . وظلال دلالاتها فى الاستعمال العثمانى تفيد القيادة أو السلطة ، العسكرية أو غيرها . وكان أغا الانكشارية قائدًا لذلك العسكر، وكان أغا الفتيات (قزلار أغاست) رئيس الخصيان السود المسئولين عن

حريم السلطان ، الذى يحافظ على النظام فى تلك المؤسسة . ويظهر احترام مماثل للتقدم فى العمر فى اللغات الغربية - وذلك فى الاستعمال الشائع لبعض الكلمات مثل (elder) أى كبير أو حكيم و (alderman) أى عضو المجلس المحلى و(senate) أى مجلس الشيوخ ، و (senator) أى عضو مجلس الشيوخ ، بل وكلمة (senior) التى تفيد الأقدمية أو كبر السّنّ . ومن الطريف أن العثمانيين الشباب، ومن خَلَفَهم بعد ذلك - أى 'الأتراك الشباب' - قد تجنبوا استعمال الكلمة التركية المعتادة لهذا المعنى فى مصطلحهم . فكان الشباب العثمانيون يطلقون على أنفسهم لقب 'يِنِى' (Yeni) التى تعنى ، حرفيًا ، 'جديد' . وأما الأتراك الشباب فكانوا يسمون أنفسهم 'چينتيرك' (Jöntürk) وهى كتابة بالحروف العربية للاسم بالفرنسية .

وقد تشكل تنظيم العثمانيين الشباب - كما هو واضح - على غرار حركة إيطاليا الفتاة وأوروبا الفتاة التى أنشأها الوطنى الإيطالى المتحرر چيوسيبى ماتزينى ، وكانوا يناضلون فى سبيل وضع دستور وتكوين برلمان ، وكانت النتيجة المحتومة نفى زعمائهم فى عام ١٨٦٧ ، فذهب معظمهم إلى لندن وباريس . ولكنهم عادوا فى عام ١٨٧٠ ثم استطاعوا فى عام ١٨٧٦ ، مستعينين ببعض الضغوط من جانب الدول الأوروبية ، إقناع السلطان بإعلان دستور جديد كل الجدة ، ينص على إنشاء برلمان يتكون من مجلس للشيوخ أعضاؤه معينون ، ومجلس للنواب أعضاؤه منتخبون .

وكان هذا الدستور يدين بالكثير لنموذج الدستور البلجيكى ، ويدين بدينٍ أكبر لنموذج المرسوم الدستورى البروسى لعام ١٨٥٠ ، ولكنه كان بعيداً عن الدعوة للتحرر . وبالرغم من هذا القصور فقد كان أثقل من أن

يحتمله الحكام. وجرت الانتخابات مرتين ، المرة الأولى فى مارس ١٨٧٧، والثانية – بعد قرار السلطان بحل البرلمان – فى ديسمبر من العام نفسه. وكان أول برلمان عثمانى قد عقد دورتين ، بلغ طولهما مجتمعتين نحواً من خمسة أشهر . ومع ذلك فقد أبدى الأعضاء المنتخبون قوة كبيرة ، ولا شك أن ذلك كان السبب الذى دفع السلطان إلى ممارسة حقة الامبراطورى فى يوم ١٤ فبراير ١٨٧٨ فأمر بحل البرلمان فوراً، ولم يكتب له أن يجتمع من جديد إلا بعد ثلاثين سنة.

أما فى مصر فقد عقد مجلس شورى النواب أولى جلساته فى ١٨٦٦ ، واستمر انعقاده على مدى الدورات الثلاث المقررة ، ثم تلاه تشكيل مجالس نيابة مماثلة. وبعد الاحتلال البريطانى فى عام ١٨٨٢ ، اتخذت خطوات أخرى لإنشاء صورة ما من صور الحكومة الدستورية والبرلمانية ، وإن كانت سلطاتها محدودة – بطبيعة الحال – إلى درجة كبيرة ، ولكنها – على ذلك – كانت تفوق كثيراً كل ما عداها فى أى بقعة أخرى فى الشرق الأوسط ، وقد أصبح ذلك المكان المحصور فى ظل الإمبرياليين مرفأ يلجأ إليه اللاجئون السياسيون من الأراضى المستقلة حيث يتيح لهم درجة من حرية التعبير والمناقشة لا تتوافر فى أى مكان آخر بالمنطقة . وظلت كلمتا "الحرية" و"الاستقلال" تستخدمان زمناً طويلاً باعتبارهما مصطلحين شبه مترادفين ، وإن دلت خبرتنا فى الفترة الأخيرة على أنهما يختلفان اختلافاً شاسعاً ، بل قد يكونان فى بعض الحالات ذواتى معنيين لا يجتمعان .

وبدأت مرحلة أخرى بالحرب الروسية اليابانية عام ١٩٠٥ ، وبانتصار اليابان ، الذى هلّلت الشعوب له فى آسيا وإفريقيا جميعاً ، إذ تمكنت دولة شرقية من النجاح أخيراً فى تحدى دولة أوروبية إمبريالية

وحتى فى هزيمتها ، ولكن البعض استقوا درساً آخر من هذا النصر ، إذ إن اليابان كانت الدولة الشرقية الوحيدة التى أنشأت صورة ما من صور الحكومة الدستورية البرلمانية ، وكانت روسيا الدولة الأوروبية الوحيدة التى رفضت إنشاءها ، ومن ثم بدا أن النصر اليابانى يمثل الإثبات النهائى لصحة القول بأن الديموقراطية الدستورية تهب الأمة صحةً وثراءً وقوة .

بل لقد شهدنا بوادر المطالبة بالدستور حتى بين أبناء الروسيا المهزومة ، وأما فى الشرق الأوسط فقد تلت ذلك ثورتان دستوريتان ، الأولى فى بلاد فارس عام ١٩٠٦ والثانية فى تركيا عام ١٩٠٨ ، وقد بدأ كلاهما بالأمل والحماس ، وانتهى كلاهما ، بعد فترتين قصيرتين ، بنظم حكم أشد استبداداً وتسلطاً فى بلدين زاد فقرهما وضعفهما .

وبحلول عام ١٩٢٠ بدا أن انتصار أوروبا على العالم الإسلامى قد اكتمل. ففى أفغانستان وداخل بلاد العرب وفى عدد قليل من الأماكن التى يصعب الوصول إليها وليس فيها ما يجتذب الأجنبى ، استمر الحكام المسلمون المستقلون فى اتباع الأساليب القديمة ، وأما فى سائر أنحاء الشرق الأوسط جميعًا ، فقد قام الحكام الجدد بتطبيق النظم الأوروبية أو نظم جديدة تحاكيها ، وحتى فى الامبراطورية الروسية السابقة ، التى مزقتها الثورات والحرب الأهلية، كانت موسكو تعيد بسط سيطرتها على المناطق الإسلامية التى كانت خاضعة للقياصرة ثم تحررت من حكمهم فترة وجيزة .

وأصبحت الامبراطورية العثمانية التى كانت عظيمة يومًا ما ، مهزومة ومحتلة ، ووزعت الدول المنتصرة شتى ولاياتها المسلمة فيما

بينها . وكانت بلاد فارس – على الرغم من حيادها الرسمى – قد اقتحمتها واكتسحتها القوات البريطانية والروسية ، أحيانًا متحالفة ، وأحيانًا متنافسة ، وأحيانًا متحالفة متنافسة معًا . وضُمت بقية العالم الإسلامى إلى إحدى الامبراطوريتين الأوروبيتين العظيمتين . وبدا أن الصراع الطويل بين العالم الإسلامى والعالم المسيحى ، أو بين الامبراطوريات الإسلامية وأوروبا قد انتهى بانتصار حاسم للغرب .

ولكن النصر كان متوهمًا وذا أمد قصير . إذ إن الامبراطوريات الأوروبية الغربية – بطبيعة الثقافة والمؤسسات بل واللغات نفسها التى أتت بها وفرضتها على رعايا مستعمراتها – قد دلّت على التناقض الذى اتضح فى آخر المطاف بين [فكرة] الامبراطورية والديموقراطية ، وهو التناقض الذى جعل مصير سيادتها محتومًا . لقد علّم الأوروبيون اللغات الإنجليزية والفرنسية والهولندية للرعايا بسبب حاجة الأوروبيين إلى موظفين فى مكاتبهم ودور المحاسبة التابعة لهم ، ولكن ما إن أجاد هؤلاء الرعايا لغة من لغات أوروبا الغربية، على نحو ما حدث لأعداد متزايدة من مسلمى دول آسيا وإفريقيا التى كان الغرب يسيطر عليها، حتى وجدوا عالمًا جديدًا يفتح أبوابه أمامهم ، عالم زاخر بالأفكار الجديدة والخطرة مثل الحرية السياسية والسيادة القومية والحكومة المسئولة التى تعتمد على موافقة المحكومين .

وأثّرت هذه الأفكار تأثيرًا قويًا فى رعايا الامبراطوريات الغربية وسادتها ، فجعلت الطرف الأول يرفض قبول السيطرة المستبدة بالأسلوب القديم والطرف الثانى يرفض فرضه . وكانت هذه الأفكار قد شجعت الشعوب المسيحية من رعايا الامبراطورية العثمانية فى القرن التاسع عشر على التمرد والمطالبة باستقلالها ، وكان لهذه الأفكار نفس

التأثير فى القرن العشرين على الشعوب المسلمة الخاضعة لسيطرة الامبراطوريات الأوروبية ، وفى هذه المرة أُرغم السادة الإمبرياليون على الاعتراف بمبادئهم ومثلهم وهى تستخدم ضدهم .

كانت بعض الحركات الثورية ضد الحكم الغربى تستمد إلهامها من الدين ونهض بها المناضلون تحت لواء الإسلام وباسمه . ولكن أقوى المناضلين أثرًا فى تلك الآونة - والذين حققوا الاستقلال السياسى فعلاً - كان يقودهم المفكرون الذين استوعبوا الفكر الغربى وحاربوا الغرب بأسلحته الفكرية نفسها. بل إنهم أحيانًا ما كانوا يحاربون الغرب بمساعدة وتشجيع من الغرب ، إذ نهض الغربيون المتعاطفون معهم بأدوار مهمة - وإن كانت تُنسى أحيانًا - فى نمو القوميات التركية والعربية والهندية وغيرها .

وقد أوجد البريطانيون والفرنسيون فى المناطق التى حكموها نظمًا دستورية وبرلمانية على صورة كل منهما - ملكيات دستورية على النمط البريطانى ، وجمهوريات على النمط الفرنسى . ولم ينجح أى منها نجاحًا مرموقًا، وما إن جاء الاستقلال حتى فقد الناس الثقة فى معظمها وأسقطوها. أما فى الامبراطورية الروسية فقد أدت الثورة والحرب الأهلية إلى تخفيف قبضة الحكومة المركزية - زمنًا ما - على المناطق التابعة لها . ولكن السوڤييت نجحوا فى إعادة إحكام تلك القبضة بقوة أكبر مما كانت عليه فى أى وقت مضى ، وحققوا نجاحًا يفوق نجاح البريطانيين والفرنسيين فى إنشاء جمهوريات سوڤييتية على صورتهم فى الأراضى الإسلامية التى حكموها . والآن ، وحتى بعد تفكك الاتحاد السوڤييتى نرى أن هذه الجمهوريات السوڤييتية تواجه من الصعوبة فى تخليص أنفسها من قبضة سادتها السابقين ما يفوق الصعوبة التى

واجهها رعايا بريطانيا وفرنسا .

وفى أثناء الثلاثينيات من القرن العشرين برزت فى إيطاليا أولاً ، ومن بعدها ألمانيا (التى فاقتها تأثيرًا) نماذج أيديولوجية وسياسية جديدة ، وازدادت جاذبيتها بسبب معارضتها للدول الغربية . واكتسبت هذه النماذج تأييدًا واسع النطاق ، بل لقد استمرت، حتى بعد الهزيمة العسكرية فى الحرب العالمية الثانية، تمثل نماذج غير مجاهر بها فى مجال الأيديولوجيا وإدارة سياسة الدولة.

ولكن ذلك لم يتضمن مجال الاقتصاد ، إذ أدى انتصار الاتحاد السوفييتى فى ١٩٤٥ إلى الإيحاء بحل مختلف - وهو العودة إلى التفسير الاقتصادى لنجاح الغرب ، ولكن بطريق مختصر هو الاشتراكية ، وفرضت الدولة سيطرتها على الاقتصاد فى عدة بلدان ، وطبقت الدول أنماطًا شتّى من الاشتراكية ، أسمتها أحيانًا الاشتراكية العربية ، وأحيانًا الاشتراكية العلمية ، وانتهت بفشل مفجع ، وبخراب يحافظ الطغيان عليه ، وقد انتهى الآن معظم أبناء المنطقة إلى القول بأن الاشتراكية - أو على ما خبروه منها - ليست عربية ولا علمية .

لقد ترك الناس 'الاشتراكية' - بهذا المسمى - بصفة عامة ، ولكن المستوى المرتفع لتدخل الدولة فى الاقتصاد ، وهو الذى سبق الأخذ بالاشتراكية بوقت طويل ، كُتب له أن يستمر وقتًا طويلاً بعد تركها ، ولا يزال يعوق النمو الاقتصادى. ويمكننا أن نرى الاختلاف بين المنهجين الاقتصاديين فى الغرب وفى الشرق الأوسط ممثلاً فى نوع الفساد الذى يميز كل منهج ، وهو الفساد الذى لا يخلو منه كل مجتمع منهما ، ففى الغرب يكسب المرء المال فى السوق ويستعمله فى شراء السلطة أو التأثير

فيها ، وفى الشرق يقبض المرء على زمام السلطة ويستعملها فى كسب المال . ولا يوجد اختلاف – من الناحية الأخلاقية – بين الاثنين، ولكن هناك اختلافًا كبيرًا بين تأثير كل منهما فى الاقتصاد وفى الدولة.

لم يكن سر النجاح الغربى قد تكشّف بعد – ترى هل يوجد شىء آخر يتجاوز تحديث القوات المسلحة ، وتحديث الدولة التى تأتمر تلك القوات بأمرها، والاقتصاد الذى يمد أفرادها بالغذاء والمؤن والمعدات؟ وبكلمة موجزة : هل يوجد ما يتجاوز الحداثة ؟


الفصل
الثالث

الحواجز الاجتماعية والثقافية

3

فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ،

بل وفى شطر كبير من القرن العشرين ، تزايد وعى المراقبين فى الشرق الأوسط بالتفاوت فى القوة العسكرية بين دول الشرق الأوسط والدول الغربية ، فركزوا أنظارهم أولاً على الأسلحة والأساليب الحربية ، ثم تحولوا إلى الإنتاج الاقتصادى والإدارة الحكومية إذ رأوا فيها المصادر الأولى لرجحان كفة الغرب ، وحاولوا فى رصدهم لهذه المسائل أن يحددوا أكثر ما تتميز به وتختلف فيه الأساليب الغربية للأداء فى هذه المجالات ابتغاء تحديد مصدر التفوق الغربى ، واهتموا – بطبيعة الحال – أكبر اهتمام ، فى بحثهم عن ذلك المصدر المجهول ، بما كان يختلف اختلافًا ملموسًا وظاهرًا عن أسلوب أدائهم ثم حاولوا الأخذ به أو تطويعه

أو حتى شراءه وحسب .

وهكذا بدأوا بالمصادر الظاهرة للقوة والازدهار ، عسكرية كانت أم اقتصادية أم سياسية . وكانت هذه المجالات الثلاثة هى التى ركزوا فيها جُلّ جهودهم ، فلم يحرزوا إلا نتائج محدودة ، بل كانت النتائج سلبية أحيانًا .

ولكن المجتمع الغربى كان يختلف إختلافات أخرى عن المجتمع الإسلامى، وهى اختلافات أكبر وأعمق ، وإن ظل الناس يتجاهلونها زمنًا طويلاً ، لسبب ما ، أو لا يرون لها صلة بالموضوع . وسوف أحاول ضرب الأمثلة على هذه الجوانب باقتطاف بعض أقوال من زار الغرب من أبناء الشرق الأوسط. والمقتطف من أقوال 'أوليا شلبى' وهو كاتب تركى ذاع صيته فى تلك الفترة ، وكان قد زار ڤيينا عام ١٦٦٥ فى إطار بعثة دبلوماسية عثمانية ، إذ إن أولياء ، فى غضون وصف طويل وتفصيلى

لعاصمة الامبراطورية ومغامراته فيها ، يصف مشهدًا شاهده وكان 'بالغ الغرابة' ، قائلاً :

رأيت فى هذا البلد مشهدًا بالغ الغرابة . كان الامبراطور يتوقف إذا رأى امرأة فى الطريق ، فإذا كان راكبًا أوقف حصانه حتى يسمح لها بالمرور أولاً ، وإذا كان يمشى على قدميه توقف فى وضع يدل على التأدب ، وعندها تقوم المرأة بتحية الامبراطور فيخلع قبعته - آية احترام لها. وبعد أن تمر المرأة ، يواصل الامبراطور مسيرته . إنه حقًا لمشهد بالغ الغرابة . فالمرأة لها الكلمة الأولى فى هذا البلد ، وفى أراضى الكفار بصفة عامة ، وهى تتمتع بالتكريم والتبجيل بسبب حب الناس للأم - أى لمريم البتول[١] .

والمقتطف الثانى من كلام دبلوماسى عثمانى آخر فى ڤيينا ، السفير مصطفى خَطِّى أفندى ، الذى كتب تقريراً فى عام ١٧٤٨ يصف فيه زيارته لمرصد ، ضيفًا على الامبراطور ، ويتحدث فيه عن بعض "المبتكرات الغريبة والأشياء العجيبة" التي رآها هناك ، قائلاً :

فيما يلى وصف لأحد المخترعات التى عرضوها علينا . كانت هناك غرفتان متجاورتان ، فى الأولى عجلة ، وعلى العجلة كرتان بلوريتان كبيرتان دائريتان ، وتتصل بهما أسطوانة مجوفة ، أضيق من البوصة ، وتخرج منها سلسلة طويلة تصل إلى الغرفة الأخرى . وعندما تدور العجلة ، تسرى ريح نارية فى السلسلة إلى الغرفة الأخرى ، وتهب من أرضيتها ، فإذا مسّها أحد أصابت الريح أصبعه برجفة فاهتز لها جسده كله . والأعجب من ذلك أنه إذا قام الرجل الذى مسها بإمساك يد رجل آخر ، وأمسك الأخير بيد ثالث، بل ورابع – فى حلقة قد تصلُ إلى عشرين أو ثلاثين رجلاً – فإن كلا منهم سوف يستشعر الصدمة فى أصبعه وفى جسده كله مثل الرجل الأول . وقد جربنا ذلك بأنفسنا . ولما لم يقدموا إلينا إجابات مفهومة على أسئلتنا ، ولما كان الأمر كله لعبة وحسب ، لم نر الأمر جديراً بالحصول على المزيد من المعلومات عنه .

وكان أحد المخترعات الأخرى ... يتكون من قوارير زجاجية صغيرة رأيناهم يضربونها بالحجر والخشب دون أن تنكسر ، ثم وضعوا شظايا من الصوّان فى القوارير ، فإذا بالقوارير التى يبلغ سُمْك جدرانها سُمْك الأصبع ،

والتى تحملت الضرب بالحجر ، تذوب مثل الدقيق . وعندما سألنا عن معنى هذا ، قالوا إنهم إذا بردّوا الزجاج الخارج من النار لتوه فى الماء البارد ، حدث له ذلك. ونحن نعزو هذه الإجابة غير المعقولة إلى ألاعيبهم الإفرنكية[٢] .

والمثال الثالث مقتطف من أقوال السفير العثمانى ، واصف أفندى ، الذى كان فى إسبانيا ما بين ١٧٨٧ و ١٧٨٩ ، إذ يقول فى غضون وصفه لارتباطاته الإجتماعية ، إن الإسبانيين كانوا "أثناء الوجبات ... يبدون إعجابًا شديدًا بالموسيقيين والمغنين الذين صاحبوا بعثتنا . وقد قام جميع الكبراء ، بناءً على أوامر الملك ، بدعوتنا ، الواحد بعد الآخر، إلى تناول العشاء ، وكان علينا أن نتحمل ملال هذا اللون من الموسيقى"[٣] .

وأما موضوعات هذه المقتطفات الثلاث - المرأة والعلم والموسيقى - فهى تشير إلى ثلاثة اختلافات جوهرية فى المدخل والموقف والنظرة بين الحضارتين المتجاورتين . فلننعم النظر فى كل منها .

كان الاختلاف فى وضع المرأة يمثل حقًا أحد جوانب التضاد البارزة بين مظاهر الحياة العملية عند المسيحيين والمسلمين ، ولا تكاد تخلو منه رواية لأحد الزوار من أى من الجانبين . فالمسيحية ، على اختلاف كنائسها وطوائفها ، تحظر تعدد الزوجات واتخاذ المحظيات (التَّسَرِّى) وأما المجتمع الإسلامى فهو يشترك مع معظم المجتمعات غير المسيحية فى إباحة هذا وذاك . وكان الزوار الأوربيون للأراضى الإسلامية يعجبون لما ينمى إلى علمهم ، أو بتعبير أدق ، لما يصل إلى مسامعهم ، عن نظام الحريم ، ويتحدث بعضهم بحسد لا يكاد يخفيه ، وإن كان قائمًا على معلومات مضللة ، بشأن ما كانوا يتصورون أنه من حقوق الزوج ورب البيت ، والمزايا المتاحة له . ويُعرب الزوار المسلمون لأوروبا

عن دهشتهم ، بل كثيرًا ما أعربوا عن استنكارهم ، لما لاحظوه فى المرأة الغربية من رفع برقع الحياء ، ومن معاندة ومشاكسة، ولما يوليه المجتمع من حرية غير معقولة للمرأة، واحترام 'سخيف' لها ، ولعدم إبداء الرجال الأوروبيين غيْرة 'رجولية' فى مواجهة الإباحية والانحلال اللذين تتمتع بهما نساؤهم . ونحن نجد هذه 'الملاحظات' حتى فى أبعد المصادر عن توقعاتنا ، وهكذا - على سبيل المثال - فإن السفير المغربى الذى كان فى إسپانيا عام ١٧٦٦ يتحدث عن التحلل والتبسط الزائد لدى الإسپانيات ، وافتقار أزواجهن إلى الإحساس بالشرف الرجولى[٤] . وإذا كان هذا هو الانطباع الذى خرج به من بلاط حكام إسپانيا ، فللمرء أن يرتعد فرقًا مما كان عساه أن يقول لو كان قد واصل رحلته فى أوروبا فزار مثلاً بلاط قصر ڤرساى فى فرنسا .

كان 'أوليا شلبى' يعبر عن رد الفعل العادى (إلى حد كبير) لأحد أبناء الشرق الأوسط إزاء المجاملة العادية التى أبداها امبراطور النمسا لامرأة تعبر الطريق ، وهو رد فعل يدل بوضوح على أنه لم يكن ليصدق هذه القصة 'الغريبة' (وغير محتملة الوقوع) لو لم يكن قد شهدها بعينى رأسه . والتفسير الذى يسوقه للاحترام العجيب للمرأة فى العالم المسيحى - أى أنها ''تتمتع بالتكريم والتبجيل بسبب حب الناس للأم مريم البتول'' - يجب ألا نهزأ به أو نسخر منه ، خصوصًا حين نذكر أن الثالوث المقدس يتكون ، وفقًا للتقاليد الإسلامية ، من الله والمسيح ومريم، وأن الإسلام يدين عبادة هذا الثالوث باعتبارها تجديفًا يقترب من الشرك بالله .

ولقد قص البعض الآخر قصصًا أغرب وأعجب ، وكان من بين هؤلاء وحيد أفندى - على سبيل المثال - الذى سافر فى أقطار أوروبا فى طريقه إلى مقر عمله ، سفيرًا عثمانيًا فى پاريس ، عام ١٨٠٦ ، فكتب

يصف رحلته والأماكن التى مر بها وصفًا تفصيليًا . وفيما يلى بعض ما قاله : "يحضر الكثير من النساء المآدب الأوروبية ، وهن يجلسن إلى المائدة ، ويجلس الرجال خلفهن ، ينظرون ويتطلعون كالذئاب الجائعة إلى النساء وهن يأكلن . فإذا أشفقت النساء عليهم ، أعطينهم بعض الطعام، وإلا ظل الرجال جائعين"(٦) . ولا أدرى أين سمع هذه القصة ، فهى غير محتملة الوقوع ، وإن كانت لا تزيد فى ذلك عن بعض القصص التى يرويها الزوار الغربيون عما كان يجرى فى حريم المسلمين .

كانت منزلة المرأة ، التى يحتمل أن تمثل أعمق اختلاف (من بين شتى الاختلافات) بين الحضارتين ، تحظى باهتمام يقل كثيرًا عن اهتمام أبناء الشرق الأوسط بموضوعات أخرى مثل المدافع والمصانع والبرلمانات. ولم يكن الغربيون يختلفون كثيرًا عن أبناء الشرق الأوسط فى هذه النظرة المنحرفة(*) .

(*) من الأمثلة الطريفة أوبرا عايدة الشهيرة للموسيقى ڤيردى . ونحن نذكر أن الخديو إسماعيل ، حاكم مصر ، كان قد كلف ڤيردى بتأليفها وقدمت لأول مرة فى القاهرة عشية عيد الميلاد عام ١٨٧١ . ومكان الأحداث هو مصر القديمة ، وهى التى استقى كل من مؤلف الموسيقى ومؤلف الكلمات معلوماتهما عنها من عالم الآثار المصرية الفرنسى الشهير أوغسط ماريبت ، الذى اشتهر بلقبه المصرى ماريبت باشا . ومن المشكلات الرئيسية فى القصة ، المعضلة التى وقع فيها القائد المصرى المنتصر راداميس ، أى حيرته فى الحب بين امرأتين هما أمنيريس ، بنت فرعون ، وعايدة ، الجارية الحبشية ، وابنة ملك الحبشة الذى كان يخوض حربًا ضد مصر . وبسبب التمزق الذى تعرض له بين الاثنتين ، خان راداميس بلده فكان مصيره الموت . كانت هذه الحيرة تمثل معضلة أليمة ولا شك للمسيحى الأوروبى الذى يشاهدها فى القرن التاسع عشر ، ولكنها لم تكن تعنى الكثير فى مصر ، لا فى أيام الفراعنة ولا فى أيام ڤيردى نفسه ، إذ كان يمكن للبطل أن ينال الاثنتين ، فيتزوج الأميرة ، ويحظى بالجارية ، إما كهدية أو بشرائها لتكون سُرِّيّة ، وربما أصبحت زوجة ثانية له فيما بعد . ترى هل كان ڤيردى وكاتب الكلمات يحاولان إرسال رسالة ضمنية إلى رعاتهما المصريين ؟ أم أنهما – وهذا هو الأرجح – لم يكونا يحيطان الإحاطة اللازمة بأوضاع المرأة فى مصر أو لا يكترثان بهذه الأوضاع ؟

كانت هناك ثلاث فئات حُرمت ، وفقًا للتقاليد الإسلامية والشرعية ، من الاستفادة من المبدأ الإسلامى العام الذى يقضى بالمساواة القانونية والدينية بين الجميع ، وهى فئات الكفار والعبيد والنساء . وكانت المرأة ، بوضوح ، أسوأ الثلاث وضعًا ، من ناحية معينة : فقد يُحرر العبدَ سيدُه، وللكافر أن يصبح مؤمنًا باختياره فى أى وقت يشاء ، ومن ثم يضع حدًا لوضعه الأدنى من المؤمن ، وأما المرأة فمكتوب عليها أن تظل إلى الأبد على حالها - أو قل إن ذلك ما كان يبدو فى تلك الآونة .

وأدت نشأة القوة الغربية ، كما أدى انتشار النفوذ الغربى ، إلى إحداث تغييرات مهمة فيما يتعلق بهذه الفئات الثلاث . فكانت الدول المسيحية تبدى القلق - بطبيعة الحال - إزاء أوضاع الرعايا المسيحيين فى الدول المسلمة ، واستعانت بنفوذها الكبير والمتعاظم فى ضمان وضع المساواة القانونية لهم بل - فعليًا وإن لم يكن من ناحية المبدأ - بعض الامتيازات الاقتصادية . وفى هذا الجهد الموجه نحو التحرير ، كان الغرب يرمى إلى إفادة المسيحيين ، وإن استفاد اليهود منه عَرَضًا .

وكان الرق كذلك من بواعث قلق الدول الغربية ، والمملكة المتحدة بوجه خاص ، إذ كانت قد ألغت الرق من امبراطوريتها فى مطلع القرن التاسع عشر، وبدأت تعتبر تجارة الرقيق من الجرائم الدولية ، مثل القرصنة ، التى لابد من القضاء عليها ومعاقبة مرتكبها أينما كان فى البر أم فى البحر . وبحلول نهاية القرن العشرين كانت تجارة الرقيق قد ألغيت فى الشرق الأوسط، باستثناءات نادرة وفى حالات فردية .

وأما النضال فى سبيل حقوق المرأة فقد كان أصعب وأشق ، بل إن نتيجة ذلك النضال أبعد ما تكون عن الوضوح حتى الآن . فالدول

الأوروبية التى استخدمت نفوذها بل وقواتها المسلحة فى فرض إلغاء الرق وتحرير غير المسلمين، لم تبد أى اهتمام بوضع حد لإخضاع المرأة. بل لا تتوافر أدلة كثيرة على أن المصلحين فى الشرق الأوسط ، أو على أن أساتذتهم الغربيين ، قد شغلتهم هذه القضية . وحتى الدول الامبريالية نفسها ، التى كانت تتبع سياسات اجتماعية حذرة محافظة ، فى هذا المجال وغيره ، كانت تبدى الحرص على تحاشى أى تغييرات قد تحشد الرأى العام للمسلمين ضدها دون أن تعود عليها بأية مزايا ، وقد حدث فى بعض المناطق التى شهدت الاستعمار المكثف - مثل شمال إفريقيا الناطقة بالفرنسية ، ووسط آسيا السوفييتية - أن قامت فئة قليلة من المسلمين المتعلمين ، الذين استوعبوا دروس أساتذتهم الإمبرياليين ، فاتبعوا مناهجهم أيضًا فى معاملة المرأة . ولكن هذه الفئة كانت - من كل زاوية - محددة وهامشية . وأما فى قلب أراضى العالم الإسلامى ، فإن التقدم الذى تحقق فى مجال حقوق المرأة يرجع كله إلى قوى داخلية وإلى الجهود التى بذلها المسلمون نساءً ورجالاً ودون مساعدة من أحد .

ومع ذلك فإن النضال فى سبيل تحرير المرأة قد أحرز بعض التقدم فى المناطق المتقدمة اجتماعيًا واقتصاديًا فى الشرق الأوسط ، وأصبح من الأهداف الرئيسية للمدارس المختلفة للنهضة الإسلامية التى رفعت راية الكفاح . وكان آية الله الخومينى ، بصفة خاصة ، يبرز مكانة هذا النضال فى سياق ما وجهه إلى الشاه من اتهامات وما رمى به نظام الشاه من جرائم . وأما وجهة النظر التقليدية فإن تحرير المرأة - وبصفة محددة السماح لها بالكشف عن وجهها وذراعيها وساقيها ، وبالاختلاط فى المجتمع أو فى المدرسة أو فى مكان العمل مع الرجال - يعتبر حضًا على سوء الخلق والانحلال ، وضربة قاتلة إلى قلب المجتمع الإسلامى

نفسه وهو الأسرة المسلمة والبيت المسلم . ولا تزال المعركة مستمرة .

وأقدم نموذج استطعتُ العثور عليه للدعوة على أسس مبدئية ثابتة إلى حقوق المرأة ، فقرةٌ وردت فى مقال كتبه كاتب عثمانى من أعظم كتاب القرن التاسع عشر واسمه نامق كمال ، وكان من زعماء حركة العثمانيين الشباب ، والمقال منشور فى صحيفة 'تصوير الأفكار' فى عام ١٨٦٧ ، يقول فيها :

يُنظر إلى المرأة عندنا اليوم كأنما يقتصر نفعها للبشرية على إنجاب الأطفال ؛ بل تعتبر من أدوات المتعة مثل الآلات الموسيقية أو الحلىّ . ولكن المرأة تمثل نصف الجنس البشرى وربما أكثر من نصفه ، ومنعها من المساهمة فى بناء حياة الآخرين ورفع مستواهم بجهدها وكدها ، انتهاكٌ للقواعد الأساسية للتعاون العام ، إلى الحد الذى يصيب مجتمعنا القومى بعجز يماثل عجز من يعانى من شلل نصفى. والمرأة لا تقل عن الرجل فى الطاقة الفكرية والبدنية، فلقد شاركت المرأة فى العصور السالفة الرجل فى جميع أنشطته ، حتى الحربية منها . ولا تزال المرأة تشارك الرجل فى الريف العمل بالزراعة والتجارة ... وأما سبب حرمان المرأة بيننا فهو تصورنا أنها جاهلة كل الجهل ، ولا تعرف شيئا من الحقوق والواجبات ، والفائدة والضرر . ومكانة المرأة الحالية لها عواقب وخيمة ، أولها هو أنها تؤدى إلى سوء تربية أطفالها(٧) .

كان نامق كمال ينتمى إلى الراديكاليين الشباب عندما كتب هذه

المقالة ، ولم يلبث بعدها أن فر إلى باريس ، أى إلى المنفى ، حيث اشترك مع غيره فى نشر صحف معارضة تحرض على الثورة ، ثم عاد إلى تركيا عام ١٨٧٠ حيث شرع فى ممارسة عمله الناجح والباهر فى الكتابة والدعوة لرسالته ، وإن كان لم يعد إلى هذا الموضوع تحديدًا بل كرس جُلّ طاقاته لموضوعات لا تنفصل عنه، وتتصل بمستقبل بلده وحريته ، أو بتعبير آخر بالوطنية والتحرر . والذى حدث هو أن نامق كمال قد تغيّر مع الآخرين ، فإن لم يكونوا قد غيروا من آراءهم فلقد غيّروا - قطعًا - من أولوياتهم .

ولكن التغير لم يصب الآخرين جميعًا . ففى عام ١٨٩٩ صدر كتاب رائع باللغة العربية عنوانه تحرير المرأة ، وكان كاتبه قاسم أمين محاميًا مصريًا شابًا درس فى فرنسا، وكانت له صديقة فرنسية ، ويبدو أنه قد تأثر بها إلى حد ما ، إذ أصبح أثناء مقامه فى باريس من الدعاة المتحمسين لحقوق المرأة . وموضوع كتابه هو ضرورة الارتقاء بأحوال المرأة من خلال التعليم ، ومن ثم تمكينها من المشاركة فى الحياة الاجتماعية والمهن ، وقد اقترح بصفة خاصة إلغاء الحجاب وإعادة تفسير النصوص القرآنية التى كان تفسيرها القديم يبيح تعدد الزوجات، واتخاذ المحظيات (التسرّى) ، والطلاق بإلقاء يمين الطلاق . وكان يقول إن تحرير المرأة هو القادر دون غيره على تحرير مجتمع المسلمين نفسه ، ما دام المجتمع الحر هو المجتمع الذى يتمتع كل فرد فيه بالحرية . وعلى الرغم من محاولاته تبرير هذه الآراء الثورية بالحجج الإسلامية ، فإن كتابه أحدث رد فعل بالغ العنف من جانب المؤسسة التقليدية فى مصر وخارجها ، ولكن الناس استمروا يقرأون الكتاب ، كما ترجم من العربية إلى التركية ولغات أخرى ، وكان له تأثير كبير ، خصوصًا فى الجيل

الصاعد من الفتيات ، وكان بعضهن قد بدأ يتعلم القراءة ومن ثم قراءة هذا الكتاب[٨] .

وقد اتخذت التغييرات العملية فى مكانة المرأة صوراً شتى ، وكانت ترجع إلى ظروف عديدة يمكن ردها فى نهاية المطاف إلى المثال الغربى . وأدى إلغاء تجارة الرق إلى تحريم التسرّى قانونًا ، وبالرغم من استمراره فترة ما فى بعض المناطق النائية فلم يعد شائعًا ولا مقبولاً ، بل إن تعدد الزوجات نفسه أصبح القانون يحظره من الناحية الفعلية فى عدد محدود من البلدان أهمها تركيا وتونس وإيران إبان حكم الشاه (الذى توفى) كما أنه أصبح يخضع لقواعد قانونية صارمة فى الكثير من الدول الإسلامية الأخرى ، ولم يعد يحظى بالقبول الاجتماعى فى الطبقات المتوسطة الراقية فى المدن ، إلى جانب كونه غير عملى من الزاوية الاقتصادية فى الطبقات الدنيا فى المدن . ولقد غدا تعدد الزوجات الآن بالغ الندرة خارج شبه الجزيرة العربية حيث الرجال موسرون والفرص متاحة .

أما أقدم مظاهر التقدم وأوسعها نطاقًا فقد شهدها الوضع الاقتصادى للمرأة ، وكان ذلك الوضع – حتى وفقًا للنظم التقليدية – لا بأس به نسبيًا ، وكان بالقطع أفضل كثيراً من الوضع الاقتصادى للمرأة فى معظم البلدان المسيحية قبل سنّ التشريعات الحديثة ، إذ كانت المرأة – كزوجة وبنت – تتمتع بحقوق ثابتة كل الثبات فى الملكية ، وقد اعترف بها القانون وفرض تنفيذها .

كانت الحاجة الاقتصادية من العوامل الرئيسية وراء التغيرات الحديثة . فعلى نحو ما ذكر نامق كمال ، كانت الفلاحة منذ أقدم العصور

تشكل جزءًا لا يتجزأ من قوة العمل ، وكان تتمتع من ثَمَّ ببعض الحريات الاجتماعية غير المتاحة لشقيقتها فى المدينة ، ولكن التحديث الاقتصادى أوجد الحاجة إلى عمل المرأة ، وزادت هذه الحاجة كثيرًا أثناء سنوات الحرب التى شاركت فيها الامبراطورية العثمانية ما بين عامى ١٩١١ و ١٩٢٢ ، إذ كانت نسبة كبيرة من الذكور قد التحقت بصفوف القوات المسلحة ، فبات المجتمع فى حاجة ماسة إلى عمل المرأة . وقد كانت لذلك أيضًا آثار فى مجال التعليم ، فازدادت باطراد أعداد الفتيات اللائى يدرسن فى الكليات والجامعات ، إذ نصادف فى أواخر العهد العثمانى نفسه مجلات نسائية تكتبها المرأة لتقرأها المرأة . وبدأ عمل المرأة فى المجالات التى يطلق عليها "المهن النسائية" مثل التمريض والتدريس ، وهى مهن تقليدية للمرأة فى أوروبا تحولت إلى مهن تقليدية لها فى ديار الإسلام ، وعلى مر الزمن بدأت المرأة الالتحاق بمهن أخرى .

ولكن رد الفعل تصاعد ، بل إن التحاق المرأة بمهنة تقليدية مثل التدريس كان أكثر مما يحتمله بعض المتشددين الإسلاميين . فكان الخومينى ، فى خطبه وكتاباته ، قبل الثورة الإسلامية وبعدها ، يتحدث بغضب شديد عن الانحطاط الخلقى المحتوم الذى لابد أن ينشأ من قيام المرأة بتعليم المراهقين من الصبية[٩].

أما كمال أتاتورك ، مؤسس الجمهورية التركية ، فكان يقول بعكس ذلك الرأى تمامًا ، إذ ألقى سلسلة من الخطب فى مطلع العشرينيات يسوق فيها الحجج الباهرة على ضرورة تحرير المرأة تحريرًا كاملاً فى الدولة التركية والمجتمع التركى . وكان يقول مرارًا لشعبه إن أشد المهام الحالية إلحاحًا هى اللحاق بالعالم الحديث ، ولن نلحق بالعالم الحديث إذا اقتصرنا على تحديث نصف السكان . وكانت هذه الحجة تدعو

للدهشة فى مطلع العشرينيات ، ولم تكن متوقعة من صاحبها ، فهو باشا عثمانى وجنرال ، ولكنه كان أيضًا مؤسس تركيا الحديثة .

وأصبحت حقوق المرأة فى الجمهورية التركية جزءًا من الأيديولوجية 'الكمالية' ، وأصبحت المرأة تنهض بدور يزداد باطراد فى الحياة العامة، وباستثناء تركيا ، كانت مسألة الحقوق السياسية غير مهمة نسبيًا فى هذه المنطقة، إذ إن النظم البرلمانية غير الثابتة التى أنشئت يومًا ما قد زالت، باستثناءات قليلة، وحلت محلها نظم استبدادية يتحكم فيها الجيش أو يسيطر عليها الحزب. ولم يكن لمسألة الحقوق السياسية ، على أية حال ، معنى فى مثل هذه المجتمعات لكنها لم تكن بلا معنى فى تركيا بل لا تزال من القضايا المهمة .

ويميل الغربيون - بطبيعة الحال - إلى افتراض أن تحرير المرأة عنصر من عناصر التحرر ، وأن المرأة تتحسن أحوالها فى ظل النظم المتحررة ، وتغدو أفضل من أحوال المرأة فى ظل النظم الاستبدادية ، ولكن هذا الافتراض قد ثبت خطؤه ، وثبتت صحة نقيضه . ففى البلدان العربية ، ذهب تحرير المرأة إلى أبعد مدى له فى العراق وفى اليمن الجنوبى السابق ، وكان كلاهما يخضع لحكم نظم قمعية ذاعت سيرتها ، وتأخر تحرير المرأة فى مصر ، مع أن المجتمع المصرى من أكثر المجتمعات تسامحاً وانفتاحاً ، ففى مثل هذا المجتمع يرتفع صوت الرأى العام ويمارس أقوى تأثير ، وهو الذى لا يزال يسوده الرجل والاتجاه المحافظ . أما أعظم النكبات التى تعرضت لها حقوق المرأة فقد وقعت فى البلدان التى يمارس الأصوليون فيها ، من شتى الأنواع ، نفوذهم ، أو حيث يتولون الحكم ، كما هو الحال فى إيران ومعظم مناطق أفغانستان. والواقع ، كما سبق أن ذكرنا ، أن قيام الحكام من دعاة التحديث بتحرير

المرأة يمثل أحد مصادر الشكوى الرئيسية للأصوليين الراديكاليين ، وهم يضعون على قمة جدول أعمالهم بند العمل على إيقاف هذا التيار وعكس إتجاهه .

ويعتبر تحرير المرأة ، أكثر من أى قضية بعينها ، المحك الذى يحدد الفرق بين التحديث وإضفاء الطابع الغربى ، إذ نجد أن أشد الأصوليين تطرفًا اليوم ، وأكثرهم مناهضة لاتباع النهج الغربى ، يقبلون ضرورة التحديث ، بل والانتفاع إلى أقصى حد بالتكنولوچيا الحديثة ، خصوصاً تكنولوچيات الحرب والدعاية ، فهذا كله يعتبر من قبيل التحديث ، ورغم أن الأساليب والمخترعات نفسها قادمة من الغرب ، فإنها تلاقى القبول باعتبارها ضرورية بل ومفيدة . وأما تحرير المرأة فيعتبر اتباعاً للنهج الغربى ، والمحافظون التقليديون والأصوليون الراديكاليون يرون أنه غير ضرورى وغير مفيد ، بل خبيث ، ويمثل خيانة للقيام الإسلامية الصادقة، ويقولون إنه يجب أن يمنع من التسرب إلى جسد الإسلام ، فإذا كان قد دخل فعلاً فيجب أن يُجتثّ دون رحمة أو هوادة[١٠] .

ويمكننا أن نرى الفرق بين التحديث واتباع الغرب ، خصوصاً فيما يتعلق بالرجل والمرأة ، دون أن يقتصر على ذلك ، فى أكثر صوره جلاءً ، فى الإصلاحات التى أدخلت على الملابس ، والتى بدأت فى نهاية القرن الثامن عشر واستمرت إلى اليوم ، مع فترات انقطاع عارضة . وبدأ ذلك عندما قام السلطان بتشكيل فرقه العسكرية بالأسلوب الجديد ، أى بتشكيلات غربية ، بأسلحة غربية ، وعلى رأسها قادة يتبعون الأسلوب الغربى ويتدرجون فى رتب بالأسلوب الغربى . وكان من الطبيعى إذن أن يُلبس جيشه الجديد أزياء عسكرية بالأسلوب الغربى ، بل إن وثيقة من أولى الوثائق التى تدعو إلى الإصلاح تشير صراحة إلى الأزياء

العسكرية ، وفائدتها الحربية ، وخصوصاً من ناحية الانضباط ، إذ تيسّر مثلا التعرّف على الفاريّن من الجيش والقبض عليهم .

وانتشر إصلاح الزى العسكرى فامتد من الجيش إلى موظفى الحكومة ، وأصبح الموظف يرتدى سترة طويلة (چاكتة) وسراويل (بنطلوناً) بدلاً من الملابس القديمة المريحة ، ولم يبق منها إلا غطاء الرأس – مثل الطربوش والعمامة وغيرها مما يرمز إلى اختلافهم عن الغرب . وزوار المقابر العثمانية يذكرون الأنصاب المقامة على رأس المدفن ، وكل منها يحمل نحتًا يمثل غطاء الرأس المميز لصاحبه المدفون فيه ، بحيث يسهل التعرف على مدفن ضابط من الإنكشارية أو مدفن قاضٍ أو سواهما . وقد ظل غطاء الرأس ذا أهمية ودلالة رمزية بل ودينية .

ولكن ذلك أيضاً تغير الآن . لقد ظل الجنود فى الشرق الأوسط يرتدون أزياء عسكرية أوروبية وأغطية رأس إسلامية ويتجنبون القبعات والكاسكيتات ذات الأسلوب الغربى ، لأن الحافة العريضة للقبعة أو 'قصعتها' تعوق المسلم فى الصلاة ، ومن ثم أصبحت ترمز للكفار . وكان التعبير التركى 'يرتدى قبعة' فى تلك الأيام يوازى التعبير الإنجليزى الذى يفيد التنكر للهوية أو الانتماء (حرفيا : يقلب ظهر المعطف) . وقد اختفى ذلك الآن أيضًا . فاليوم نرى القوات المسلحة ، وموظفى الحكومة ، وقسماً كبيراً من المدنيين الرجال يرتدون ملابس على الطراز الغربى . بل إن الدبلوماسيين فى جمهورية إيران الإسلامية يرتدون حُلا غربية ، باستثناء ربطة العنق (الكراڤتة) فرفضها يرمز لرفضهم للثقافة الغربية ورموزها . ولقد أضفوا دلالة رمزية على ربطة العنق لسبب ما ، ربما يكون شكلها الذى يوحى إيحاء غامضاً بالصليب.

وإذا كان الخط الفاصل بين اتباع الغرب وبين التحديث يصعب أحياناً رسمه فى ملابس الرجال ، فهو بالغ الوضوح فى ملابس النساء . فعلى خلاف الجنود وموظفى الحكومة الذين كانوا قديماً من الرجال فقط، لم تُرغم المرأة فى يوم من الأيام على ارتداء الملابس الغربية أو التخلى عن الأزياء التقليدية . بل إن القضية إذا أثيرت - على الإطلاق - فى إطار التنظيمات العامة ، فإنها كانت تتخذ صورة تحريم ارتداء شىء ما لا الأمر بلبس شىء ما . ومع ذلك فلقد أقبلت بعض النساء على ارتداء بعض عناصر الزى الغربى ، ونرى فى الوقت الحاضر أن بعض عناصر الملبس ، خصوصاً الطرحة (أو الإيشارب) والبرقع قد أصبحت رموزًا ذات دلالة عاطفية قوية على الخيار الثقافى ، وبصورة خاصة فى تركيا وإيران ، وهما البلدان اللذان يمثلان بوضوح الخيارين البديلين ، والمستقبلين البديلين ، اللذين يواجهان المسلم فى الشرق الأوسط (وغيره من أبناء المنطقة) . ويبدو أن ارتداء الرجال ملابس غربية يعتبر تحديثاً ، وأن ارتداء النساء لها يعتبر اتباعاً للغرب ، وهو قد يلقى الترحيب أو يلقى العقاب ، وفقاً لهذه النظرة أو تلك .

وتتجلى فى استجابة الشرق الأوسط للعلوم الغربية ملامح شَبَهٍ طريفة باستجابته للحركة النسوية ، كما تتجلى فيها اختلافات بارزة . كانت الأولى ، فى البداية ، استجابة سلبية ، مثل الأخيرة ، بل كانت تنطوى على التحقير ، ولم تكن تعليقات خَطِّى أفندى تختلف عن تعليقات غيره . ولكن فوائد تعليم العلوم كانت ، على خلاف تحرير المرأة ، فوائد ملموسة وظاهرة ومباشرة ، أولاً فى الشئون العسكرية التى كانت تمثل القضية الأولى للمصلحين ، ثم فى غيرها من جوانب الحياة . فتعليم استعمال المدافع وركوب البحر يقتضى نقل بعض المعرفة بالعلوم التى

يقوم هذان عليها . وأدى نمو وانتشار تعليم الفنون الحربية الحديثة إلى اكتساب المعلمين والطلاب نظرات ورؤى تتجاوز ما تقدمه فنون الملاحة ، وكانت النتائج أشد نفاذًا وتفجراً من البارود نفسه .

فعلى امتداد القرن التاسع عشر ازداد عدد المسلمين الشبان ، معظمهم من الضباط أو موظفى الحكومة ، ومعظمهم من العثمانين ، الذين بدأوا يتحدثون عن أوروبا ويتساءلون كيف استطاعت "أصغر القارات" أن تسود العالم الحديث من خلال امتلاكها للعلوم . ويتحدث البعض ، بصفة أعم ، عن المعرفة – فهى كلمة تعنى المعارف والعلوم معاً. وفى عام ١٨٤٠ نشر مصطفى سامى ، الذى كان سكرتيراً أول فى السفارة العثمانية فى باريس ، مقالاً يتجاوز فيه هذه النقطة ، إذ يشير بدهشة إلى "أن كل أوروبى ، رجلاً كان أم امرأة ، يستطيع القراءة والكتابة . والجميع ، رجالاً ونساءً يقضون فى المدرسة عشر سنوات على الأقل . بل إن هناك مدارس خاصة لتعليم القراءة والكتابة للصم والبكم. ولقد تمكن الأوروبيون ، بفضل علومهم ، من التغلب على الطاعون وغيره من الأمراض ، ومن اختراع مبتكرات آلية للإنتاج بالجملة فى شتى المجالات"[١١] ويتحدث عثمانى آخر ذو خبرة دبلوماسية ، وهو صادق رفعت باشا ، عن الأهمية التى يوليها الأوروبيون "للفلك والموسيقى والطب ... والسياسة الدولية ، والمعرفة العسكرية ، والنباتات والحيوانات والمعادن والتشريح"[١٢] ويقول إنك لا تستطيع أن تقابل أحداً فى أوروبا لا يستطيع أن يقرأ ويكتب بلغته الأم ، وربما كان ذلك مبالغة فيما يتعلق بأوروبا فى منتصف القرن التاسع عشر ، ولكنها مبالغة طفيفة إن قورنت بالفرق بين الأحوال التى يصفها والأحوال فى وطنه .

وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كان المفكرون العثمانيون

يركزون تركيزاً متصاعداً على أهمية العلم ، وتجاوز ذلك بعضهم فتحدث عن الصراع بين العلم وبين ما أطلق عليه اسماً يتسم بالحذر وهو "التعصب" ، بل وحتى – بصراحة – بين العلم والدين . وازدادت الكتب العلمية المترجمة عن اللغات الأوروبية ، وكانت كثيراً ما تتضمن مقدمات تصر على أهمية العلم للتقدم .

ووجد مذهب 'المادية' ، ومن بعدها 'الوضعية' ، من يترجمه ويتبعه . وكان من بين المؤلفين الذين شاعت أعمالهم ، العالِمُ والفيلسوف الأنجلو أمريكى چون وليم دريبر (١٨١١ – ١٨٨٢) الذى نشر كتابه عن تاريخ الصراع بين الدين والعلم عام ١٨٧٢ فى الولايات المتحدة ، وصدرت الترجمة التركية له فى استامبول عام ١٨٩٥ . كما كان من بين أصحاب المذهب المادى الأوروبيين الذين أبدى الناس إعجاباً شديداً بكتاباتهم ، فريدريش كارل كريستيان لودڤيج بوخنر (١٨٢٤ – ١٨٨٩) ، إذ أثر – هو وخصوصاً أوغسط كونت – تأثيراً كبيراً فى الفكر السياسى للأتراك الشباب ومن حاكاهم من أبناء الشعوب المسلمة الأخرى .

ومع ذلك ، وعلى الرغم من جميع هذه الجهود ، ومن إنشاء المدارس وكليات العلوم فى جميع الجامعات الجديدة تقريباً ، كان إدخال العلم الحديث (هل نقول العلم الغربى ؟) يتسم بالبطء الشديد .

ومما يزيد من دهشتنا لعزوف الشرق الأوسط الإسلامى عن قبول العلم الأوروبى أننا نعرف العطاء الهائل الذى أسهمت به الحضارة الإسلامية إبان العصور الوسطى فى نشأة العلم الحديث ، إذ اضطلع رجال الشرق الأوسط إبان تلك العصور بدور حيوى فى تطوير شتى فروع العلم ونقلها ونشرها ، وكان بعضهم من المسيحين ، وبعضهم من

اليهود ، والغالبية من المسلمين . كانوا قد ورثوا الحكمة القديمة لمصر وبابل ، وكانوا قد ترجموا وحافظوا على الكثير من حكمة الفُرْس واليونان وعلومهم ، ولولا ذلك لضاع الكثير منها ، وكانت جهودهم المذكورة وانفتاح مجتمعاتهم سببًا فى تمكينهم من إضافة الكثير مما كان جديدًا ، ومما استقوه من علوم الهند والصين وتقنياتهما .

ولكن دور العلماء الإسلاميين فى العصور الوسطى لم يكن مقصورًا على التجميع والحفاظ على التراث العلمى ، بل إنهم ابتكروا مدخلاً نادرًا ما استخدمه القدماء ، ألا وهو التجريب ، وهو الذى مكّنهم ، إلى جانب وسائلهم الأخرى ، من تحقيق خطوات تقدم واسعة فى جميع العلوم تقريبًا .

ونُقل الكثير من هذا إلى الغرب فى العصور الوسطى ، ومنه رحل الطُّلاب المتعطشون للدرس فى المراكز العلمية الإسلامية آنذاك فى إسبانيا وصقلية ، وترجم آخرون النصوص العلمية من العربية إلى اللاتينية ، وكان بعضها أصيلاً أى كتب أصلاً بالعربية ، والبعض الآخر منقولاً بتصرف عن الأعمال اليونانية . ويدين العلم الحديث بديْن هائل إلى هذه الترجمات .

وفى فترة لاحقة ، تبدأ تقريبًا منذ نهاية العصور الوسطى ، حدث تغير كبير، إذ تقدمت الحركة العلمية فى أوروبا تقدمًا كبيرًا فى عصر النهضة الأوروبية ، وعصر المكتشفات ، والثورة التكنولوچية ، والتغيرات الشاسعة – الفكرية والمادية – التى سبقت ذلك كله وصاحبته وتلته . وتوقف البحث العلمى المستقل تقريبًا فى العالم الإسلامى ، وأصبح العلم مقصورًا ، فى الغالب الأعم ، على تبجيل مُتُون المعرفة المعتمدة . كانت

هناك ، ولا شك ، بعض مظاهر التجديد العملية ، مثل اختراع الحاضنات أو أجهزة التفريخ فى مصر ، واختراع التطعيم ضد الجديرى فى تركيا ، ولكن الناس لم تكن ترى أن هذه تنتمى إلى عالم العلم بل إلى مجال المبتكرات العلمية ، ولقد بلغتنا أنباؤها من الرحالة الغربيين .

ومما يدل دلالة واضحة على تغيّر مواقف الشرق والغرب من تطوير المعرفة العلمية وقبولها ، موضوع اكتشاف الدورة الدموية . والكتب الغربية التى ترصد تاريخ العلم عادة ما تنسب هذا الاكتشاف إلى الطبيب الإنجليزى وليم هارڤى الذى نشر فى عام ١٦٢٨ دراسة بعنوان مقال عن حركة القلب والدم فكانت فاتحة عهد جديد إذ غيّرت وجه الطب – نظريةً وممارسة . وكان اكتشافه قد سبقه وساعد على تحقيقه العمل الذى قام به الطبيب الإسپانى ورجل اللاهوت ميغيل سيرڤيتو ، الذى اشتهر باسم سيرڤيتوس (١٥١١ – ١٥٥٣) وهو الذى يدين بموقعه فى التاريخ العلمى إلى هذا الاكتشاف ، الذى نشر فى عام ١٥٥٣ ، وهو اكتشاف الدورة الصغيرة للدم ، أى الدورة الرئوية ، أو البابية . وكان هذا الاكتشاف قد سبق إليه ، وبتفصيلات مماثلة إلى درجة مدهشة ، طبيب سورى عاش فى القرن الثالث عشر يدعى ابن النفيس ، إذ كان من بين الكتابات التى خلّفها دراسة طبية تحدى فيها السلطة المبجلة لجالينوس وابن سينا ، إذ بسط فيها نظريته عن الدورة الدموية ، وهى تماثل إلى حد بعيد ما ورد بعد ذلك عند سيرڤيتوس ، وهى التى اقتبسها هارڤى بدوره ، ولكنها تختلف عن دراستيهما فى أنها تقوم على الاستقراء العقلانى التجريدى لا على التجريب . وقد بيّنت دراسات المستشرقين المحدثين ، بنسبة عالية من الترجيح، أن سيرڤيتوس كان قد اطلع على عمل ابن النفيس ، من خلال باحث فى عصر النهضة اسمه أندريا ألباغو (المتوفى فى ١٥٢٠ تقريبًا) وكان قد قضى سنوات كثيرة فى سوريا ، يجمع المخطوطات الطبية العربية ويترجمها .

كان ابن النفيس طبيبًا ناجحًا وعلى قدر من الثراء ، وتوفى فى نحو الثمانين من عمره ، ولما كان قد ترمّل ولم يترك ذرية فقد تبرع عند وفاته بمنزله الباذخ ، وضيعته ، ومكتبته إلى أحد مستشفيات القاهرة . ولقد ظل كتابه وظلت نظريته فى طىّ المجهول دون تأثير فى ممارسة الطب . أما سيرڤيتوس فقد قبض عليه فى جنيف يوم ١٤ أغسطس ١٥٥٣ واتهم بالتجديف فى الدين والزندقة ، وطلبت السلطات البروتستانتية منه ، وخصوصًا كالڤن ، أن يعدل عن أفكاره الدينية أو يواجه العواقب . ورفض سيرڤيتوس فصدر الحكم بإدانته يوم ٢٦ أكتوبر ١٥٥٣ وأحرق فى اليوم التالى باعتباره زنديقًا . ولكن عمله الطبى ظل حيًا ، وغدا أساس الكثير من أوجه التقدم العلمى الكبرى فى السنوات التالية(١٣) .

ولنضرب مثلاً آخر على الفجوة المتزايدة ، من مصير المرصد العظيم الذى بُنى فى جالاطا فى استامبول ١٥٧٧ ، وكان ذلك بمبادرة من عالم يدعى تقىّ الدين (١٥٢٦ - ١٥٨٥ تقريبًا) وهو من البارزين فى التاريخ العلمى الإسلامى ومؤلفًا لعديد من الكتب فى علم الفلك، وعلم البصريات، والساعات الآلية. وكان قد ولد فى سوريا أو فى مصر (فالمصادر لا تتفق على أيهما) ودرس فى القاهرة ، وبعد عمله طويلاً بالقضاء وباللاهوت ، ذهب إلى استامبول حيث عُيّن كبيرًا للمنجمين (منجمّ باشى) أى عالم فلك (وعالم تنجيم) للسلطان سليم الثانى . وبعد عدة سنوات أقنع السلطان الجديد ، مراد الثالث ، أن يسمح له ببناء مرصد يماثل فى معداته التقنية والعاملين المتخصصين فيه المرصد الذى بناه معاصره الشهير ، الفلكى الدانمركى تايكو براهى . ولكن المقارنة تتوقف هنا . فإن المرصد الذى بناه براهى والعمل الذى أنجزه فيه قد فتحا الطريق أمام تطورات جديدة شاسعة فى علم الفلك . وأما مرصد تقىّ الدين فقد قامت فرقة من الانكشارية بهدمه وتسويته بالأرض ، تنفيذًا لأمر السلطان، وبناء على توصية من المفتى الأكبر(١٤) . وكانت إقامة هذا

المرصد قد سبقتها إقامة مراصد كثيرة فى ديار الإسلام ، ولكن لم يخلفها مرصد واحد حتى بدأ عصر التحديث .

وهنا انقلبت العلاقة بين العالم المسيحى والعالم الإسلامى فى مجال العلوم، فالذين كانوا تلاميذ أصبحوا معلمين ، والذين كانوا معلمين أصبحوا تلاميذ ، وكثيراً ما كانوا يحجمون أو يطلبون العلم مستائين . كانوا يبدون الرغبة اللازمة لقبول ثمار علوم الكفار فى فنون الحرب والطب ، ففى حدّها الحدُّ بين النصر والقهر ، وبين الموت والحياة ، وأما الأسس الفلسفية والسياق الاجتماعى السياسى لهذه المنجزات العلمية فكانت أشق قبولاً بل وإدراكاً .

ويعتبر هذا الرفض من الفروق البارزة بين الشرق الأوسط ومناطق العالم غير الغربى الأخرى التى استطاعت أن تتحمل بصورة ما تأثير الحضارة الغربية. فالعلماء فى كثير من البلدان الآسيوية يساهمون فى الوقت الحاضر مساهمات مهمة فى الحركة العلمية التى لم تعد تقتصر على الغرب بل أصبحت حركة عالمية. وباستثناء بعض العلماء العاملين فى الغرب الذين ترجع أصولهم إلى الشرق الأوسط ، نجد أن مساهمة أبناء الشرق – التى تتجلى ، على سبيل المثال ، فيما ينشر فى المجلات العلمية المعترف بها دولياً والتى ترصد التقدم العلمى رصداً حاسماً – أدنى من مساهمات المناطق غير الغربية الأخرى ، بل أدنى بكثير مما يحفل به سجل الشرق الأوسط من منجزات الماضى .

أما الاستجابة للموسيقى الغربية ، فهى تثير قضية أكبر ، ونعنى بها قضية التغير الثقافى ، وتحتاج من ثم إلى دراسة أخرى أشمل وأكمل .

الفصل الرابع

4 التحديث والمساواة الاجتماعية

كثيرًا ما يقال إن الإسلام دين المساواة ،

وهو قول صادق إلى حد بعيد، فإذا قارنا الإسلام عند نزوله بالمجتمعات التى كانت قائمة من حوله - سواء فى الشرق الأوسط حيث الإقطاع الفارسى الذى انقسم الناس فيه طبقات بعضها فوق بعض ، وحيث نظام الطوائف الاجتماعية فى الهند ، أو فى الغرب حيث نظام الأرستوقراطيات ذات الامتيازات فى الدولة البيزنطية وأوروبا اللاتينية آنذاك - وجدنا أن "الوصفة" الإسلامية قد أتت حقًا برسالة مساواة .

فالإسلام لا يقتصر على الامتناع عن مساندة نظم التفرقة الاجتماعية ، بل ينص صراحة وبحسم على رفضها ، فإن أفعال الرسول وأقواله (السُّنة والحديث) وما حفظه لنا التراث من سير الأوائل من حكام المسلمين . والتى أصبحت 'سوابق' يقاس بها وعليها ، تؤكد تأكيدًا غلابًا مناهضة المزايا الراجعة للنسب أو للمولد أو المكانة الاجتماعية ، أو الثروة أو حتى التميّز العرقى ، وتصر على أن الفضل والشرف لا تحددهما إلا التقوى والجدارة فى الإسلام .

ولكن الواقع الجديد ، الذى أتت به الفتوح والامبراطورية ، أدى حتمًا إلى تكوين نُخَبٍ جديدة ، وحاولت كل نخبة أو صفوة منها – فى الإطار الطبيعى لسير الأحداث – ترسيخ الامتيازات التى حصلت عليها وتوريثها

للخلف من نسلهم ، وهكذا بدأت منذ العصور الأولى للإسلام نزعة تكوين الفئات الأرستوقراطية ، وتكرر ذلك فى الدول الإسلامية واستمر حتى الوقت الحاضر ، وكانت هذه الفئات تتفاوت فى خصائصها بسبب اختلاف الظروف التى أوجدتها فى أوقات وأماكن شتى . والمهم أن نذكر أن نشأة النُّخَب أو الطوائف الاجتماعية أو الأرستوقراطيات كانت تحدث بالرغم من الإسلام لا فى إطار الإسلام . ونلاحظ إجماع المحافظين التقليديين من ذوى الصرامة ، والمتحررين من أهل السنة والجماعة ، على إدانة تكوين مثل هذه الامتيازات ، وتكرار هذه الإدانة المرة تلو المرة على امتداد التاريخ الإسلامى باعتبار الامتيازات 'غير إسلامية' بل حتى 'مناقضة للإسلام' .

ولكن مذهب المساواة الذى نجده فى الإسلام التقليدى ليس كاملاً ، فلقد رصد الإسلام منذ البداية بعض ظواهر التفاوت الاجتماعى فنص عليها وأقرها، وهى التفاوت بين الحر والعبد ، والرجل والمرأة ، والمؤمن والكافر . ولكن الحالة كانت فى ظل الحضارة الإسلامية الكلاسيكية أفضل من بعض الوجوه ، حتى مع الإقرار بهذا التفاوت ، من الحال خارج ديار الإسلام ، فلقد كان للمرأة المسلمة حقوق ملكية لم يشهد الغرب الحديث لها نظيراً حتى الأمس القريب . بل إن الشريعة الإسلامية قد اعترفت بحقوق الإنسان حتى للعبيد ، ولا نستطيع أن نستخدم مصطلح 'الحقوق المدنية' فلم يكن له معنى فى تلك الأزمان والأماكن ، وقد اعترف الإسلام بحقوق الإنسان التى لم تكن معروفة فى العالم الغربى القديم ، ولا فى الشرق ، ولا فى أزمنة الاستعمار وما بعد الاستعمار فى مجتمعات الأمريكيتين . ولكن وجوه التفاوت الثلاثة المذكورة ظلت قائمة دون أن يطعن فيها أحد . وعلى مر القرون شهدنا سلسلة كاملة من حركات الاحتجاج الاجتماعى والدينى داخل العالم الإسلامى ، وكانت حركات راديكالية تسعى إلى إزالة الحواجز التى كانت تنشأ من وقت لآخر فتفرق بين ذوى النسب الرفيع وذوى النسب المتواضع ، بين الأغنياء والفقراء ، بين العرب وغير العرب ، وبين البيض والسود ، فلقد كانت حواجز مناقضة للروح الحقيقية للأخوة الإسلامية ، ولكن أيا من هذه الحركات لم يتعرض للفوارق التى وضعت بشأن الفئات الثلاث المذكورة .

لقد كان المسلم ولا يزال ، فى جميع الدول الإسلامية ، من العصور الأولى وحتى الأزمنة الحديثة ، يتمتع بقدر كبير من حرية الفرص المتاحة له، ما دام حُراً ، وعندما حمل الفاتحون التنزيل الإسلامى أول مرة إلى

البلدان التى كانت خاضعة لامبراطوريات الشرق الأوسط القديمة ، كانوا قد أتوا معهم بتغييرات اجتماعية ثورية هائلة ، فالعقيدة الإسلامية كانت تعارض المزايا الوراثية معارضة شديدة ، على اختلاف أنواع هذه المزايا، بل والنظام الملكى نفسه، من ناحية المبدأ . وعلى الرغم من أن خصيصة المساواة الإسلامية الأصيلة النقية قد أصابها 'التعديل' و'التخفيف' من عدة وجوه ، إلا أنها احتفظت بقوتها فحالت دون ظهور طوائف من البراهمة أو الأرستوقراطيين ، وحافظت على بناء المجتمع الذى يكافئ أصحاب الجدارة والطموح . ولكن بعض القيود قد حدّت فى العصور اللاحقة من هذه المساواة ، ولو إلى حد ما، إذ إن إلغاء النظام العثمانى المسمى 'دوْ شرمه' والذى كان يسمح بتجنيد صبيان المسيحيين فى الانكشارية ، أغلق الباب الرئيسى أمامهم للصعود فى السلّم الاجتماعى ، كما أدت نشأة الفئات المتميزة والمغلقة على نفسها مثل كبراء أهل المدن وأعيان الريف والعلماء إلى الحدّ من عدد الفرص المتاحة أمام من يريد الصعود فى ذلك السلّم . ومع ذلك ، فبالرغم من هذا ، فمن الأرجح أن الفقير ذا الأصول المتواضعة – حتى فى بداية القرن التاسع عشر – كان يتمتع فى ديار الإسلام بفرص لاكتساب الثروة والوصول إلى السلطة وتحقيق الكرامة تفوق الفرص المتاحة لنظيره فى دول أوروبا المسيحية ، بما فيها فرنسا بعد قيام الثورة .

كانت الفرص لا تزال متاحة للشخص إن كان حرًا وذكرًا ومسلمًا ، وأما من يفتقر إلى إحدى هذه الصفات الثلاث الأساسية فهو يواجه قيودًا صارمة . فكان العبد والمرأة والكافر يخضعون لقيود قانونية واجتماعية ، لا هوادة فى تنفيذها ، ويمتد تأثيرها إلى كل جانب تقريبًا من جوانب حياتهم اليومية . وكانت هذه القيود تعتبر من أسس بناء

المجتمع الإسلامى ، يؤيدها التراث الدينى ، والسنة والحديث ، والتاريخ الكلاسيكى للمجتمع الإسلامى .

وكان الثلاثة يعتبرون من القائمين بوظائف ضرورية ، وإن كانت الشكوك أحيانًا ما تثار بشأن الصفة الأخيرة . فالرق فى الإسلام - وخصوصًا بحلول القرن التاسع عشر ، - كان كثيرًا ما يتخذ صفة الخدمة المنزلية لا الصفة الاقتصادية، وهكذا فقد كان للعبيد ، مثلما كان للمرأة ، دور مهم فى الأسرة وحياة المنزل . وكانت القوانين التى تنظم أوضاعهم تعتبر جزءًا من قانون الأحوال الشخصية ، وهو الحصن الحصين للشريعة .

وأما أوضاع غير المسلمين فكانت موضوعًا عامًا ، لا موضوعًا شخصيًا ، وكانت النظرة إليها مختلفة ، إذ كانت لا تهدف - كما تهدف فى حالة العبد والمرأة - إلى الحفاظ على قداسة البيت المسلم ، بل الإبقاء على تفوق الإسلام فى الدولة والمجتمع اللذين أنشأهما المسلمون . ومن ثم فإن أى محاولة لإزالة القيود المفروضة على هذه الفئات الثلاث أو تعديلها كانت تمثل تعديًا على الذكر المسلم الحر فى مجالين حساسين هما سلطته الشخصية فى البيت المسلم ، وتفوقه الاجتماعى فى الدولة الإسلامية .

وفى غضون القرن التاسع عشر ، ولأول مرة فى التاريخ الإسلامى ، ارتفعت الأصوات التى تناصر الفئات الثلاث ، وتقترح إلغاء القيود المفروضة عليها أو تخفيفها على الأقل . وكانت الاتجاهات الجديدة ثمرة لمؤثرات وضغوط (وشتان ما بين المؤثرات والضغوط) من مصادر خارجية، كما أنها تأثرت بتغير مواقف المسلمين أنفسهم ، ولولا ذلك لما

أمكن – من زاوية مهمة – تحقيقها .

ولكن الاهتمام الأجنبى بالإصلاح كان يختلف اختلافًا بينًا إزاء كل فئة من الفئات الثلاث ، فلقد كانت الدول الأوروبية قد أجمعت على طلب إلغاء القيود القانونية المفروضة على المسيحيين، ورفعها أيضًا – عَرَضًا – عن اليهود ، فى الدول المسلمة ، وعلى استخدام كل وسيلة متاحة لهم لإقناع الحكومات المسلمة بالمساواة بين جميع رعاياها ، دون التمييز على أساس الدين ، والمقصود بالرعايا ، بطبيعة الحال ، الرعايا الذكور الأحرار . بل إن قياصرة الروسيا أنفسهم قد انضموا إلى الجوقة ، بعد أن قاموا فى القرن التاسع عشر بالسماح بتجنيد عدد من ذكور الصبيان من اليهود فى الجيش ، على غرار نظام 'الديوشيرم' العثمانى الذى ألغى العمل به فى القرن السابع عشر ، وإن كان لا يقدم نفس الفرص التى كان النظام الملغى يتيحها . وأما الاهتمام بمسألة الرق فكان أضيق نطاقًا ، وكان فى الواقع مقصورًا على البريطانيين الذين كانت تدخلاتهم تنصبُّ بصفة أساسية على العبيد السود من إفريقيا ، ولا توجد أدلة على أن أى دولة من الدول قد أبدت أى اهتمام كبير بتحسين مكانة المرأة المسلمة.

ولم يكن الهدف من الإصلاح الداخلى ، أو هدف التدخل الأجنبى فى المراحل الأولى ، إلغاء الرق ، فهو هدف غير واقعى على الإطلاق ، ولكن الغاية كانت التخفيف من مظاهره بوضع القيود على تجارة الرقيق حتى يتسنى آخر الأمر القضاء عليها . ويختلف الإسلام عن روما القديمة والنظم الاستعمارية الحديثة فى أنه يمنح للعبد مكانة قانونية معينة ويفرض على مالك الرقبة التزامات محددة إلى جانب حقوقه ، فهو مطالب بمعاملة عبده معاملة إنسانية فإذا تقاعس عن هذا الواجب قد يلزمه

القاضى ببيع عبده أو حتى بفك رقبته . والإسلام يحض على تحرير العبيد (فك الرقاب) باعتباره امتحانًا للتقوى وعملاً يثاب المرء عليه ، ولكن ذلك ليس مُلزمًا ، وإن كانت الشريعة الإسلامية تضع أنظمة تفصيلية لنظام الرق ، لا محيص عن الالتزام بها . وربما كان هذا هو السبب فى أن أحوال الرقيق فى المجتمعات المسلمة كان أفضل ، بل كان يتفوق بمراحل ولا يقبل المقارنة مع أحوالهم فى العالم القديم أو فى أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية فى القرن التاسع عشر . وكثيراً ما كان المراقبون الغربيون فى تلك الآونة يعلقون على الاعتدال النسبى لنظام الرق فى الشرق الأوسط ، ومن أشهر هؤلاء هنرى دونان ، السويسرى ، مؤسس منظمة الصليب الأحمر ، الذى زار شمال إفريقيا فى عام ١٨٦٠

لكنه إذا كانت حياة الرقيق فى المجتمع المسلم لا تزيد سوءًا بل تتميز فى كثير من الوجوه عن حياة الأحرار الفقراء ، فإن طرائق الحصول على العبيد ونقلهم كانت كثيراً ما تفرض ضروبًا من المشاق الفظيعة ، وكانت هذه المشاق هى التى لفتت أنظار معارضى تجارة الرقيق الأوروبيين ، وكان إلغاء هذه التجارة - خصوصًا فى إفريقيا - هو الهدف الذى كرسوا له جهودهم الرئيسية.

وأما نظرة المسلمين التقليدية فهى أن إلغاء الرق يكاد يستعصى على التحقيق، فتحريم ما أحلّ الله جُرم يقترب فى جسامته من تحليل ما حرّم الله ، ولقد سمحت الشريعة بالرق وكانت النظم الخاصة بالرق تشكل بابًا من أبوابها، والأهم من ذلك أنها كانت تشغل بابًا من الأبواب الأساسية للقوانين الاجتماعية ، وهى التى ظلت قائمة دون نقصان وظل مفعولها ساريًا حتى حين تعرضت الأبواب الأخرى للشريعة للتعديل ضمنًا أو حتى صراحة ، وأبدلت بالقوانين الحديثة فى المسائل المدنية والجنائية وما

شابهها ، وهكذا فليس من المدهش أن أقوى معارضة للتغييرات المقترحة صدرت من الدوائر الدينية المحافظة ، وخصوصًا من المدينتين المقدستين، مكة والمدينة ، وكان المعارضون يرون أنهم يحافظون على نظام يقره الشرع ، بل ويعتبر أيضًا لازمًا للحفاظ على الهيكل التقليدى للحياة الأسرية .

وشهد القرن التاسع عشر معظم الجهود التى بُذلت لتضييق نطاق تجارة الرقيق وإلغائها فعليًا فى الإمبراطورية العثمانية ، إذ بدأ فى عام ١٨٣٠ اتخاذ أولى الخطوات على طريق التحرير ، بصدور فرمان يقضى بتحرير جميع الأرقاء من ذوى الأصول المسيحية الذين ظلوا على دينهم ، وكان ذلك فى الواقع بمثابة عفو عام عن الرعايا اليونانيين وغيرهم من الرعايا المسيحيين للامبراطورية العثمانية الذين كانوا قد أُسروا وأصبحوا من الرقيق بعد أن شاركوا فى أعمال التمرد التى وقعت قبل قليل . وأما الذين اعتنقوا الإسلام فلم يشملهم فرمان التحرير وظلوا أرقاء لدى سادتهم . وأما الذين استمروا على دينهم المسيحى فقد أُعتقوا[١] .

وكان الرقيق الأبيض يؤتى به فى الأزمان السابقة من أوروبا ، إما بالشراء أو بالأسر . وبحلول القرن التاسع عشر ، كانت الغالبية العظمى للرقيق الأبيض ، مسيحيين ومسلمين ، لا يؤسرون عند قمع الثورات بل يشترون من أراضى الأجناس البيضاء . وكان الرقيق من الچورچيين والچراكسة يحظون بتقدير بالغ فى بلاد الفرس وفى الأراضى العثمانية، فالذكور للقتال والإناث للمتعة ، وكانوا يصلون إما برًا أو بحرًا من موانئ البحر الأسود ، وكان نقلهم والمصير الذى ينتظرهم يخرجان عن نطاق اهتمام الدول الغربية ، ويعتبران من شئون العثمانيين والفُرْس

وحدهم . ويصدق ذلك أيضًا على المحاولة العثمانية لمعالجة هذه المشكلة ، إذ جرت المحاولة دون ضغوط خارجية ، ونتيجة لقوة دفع الظروف الداخلية ، وعن طريق الإجراءات القانونية الواجبة ، فتمكنت السلطات العثمانية من تحقيق تحسين كبير فى أحوال هؤلاء الرقيق ، وصل فى نهاية الأمر إلى إلغاء وضع الرق لهم فعليًا وإن لم ينص على ذلك قانونًا بعد[٢].

ولكن تقييد التجارة فى الرقيق الأسْود كانت ، على عكس ذلك ، ترجع إلى الضغوط البريطانية ، فيما يبدو ، إلى حد كبير ، فلقد رفض محمد شاه ، ملك الفُرْس ، الطلب البريطانى الذى تلقاه فى عام ١٨٤٦ استنادًا إلى أن الإسلام يبيح الرق وأنه لا يستطيع من ثم حظره ، ثم توصلت الحكومتان البريطانية والفارسية إلى الاتفاق على حل وسط ، ولكن جهود البحرية البريطانية فى الخليج العربى والمحيط الهندى لتنفيذ هذا الاتفاق ، استمرت فى إثارة الاحتكاك بين البلدين . وبعد عدة تدابير محدودة ومحلية نجح البريطانيون فى عام ١٨٥٧ فى الحصول على فرمان عثمانى رئيسى يحظر الاتجار بالرقيق الأسود فى شتى أرجاء الامبراطورية باستثناء الحجاز[٣] . ومن شأن الظروف التى أدت إلى هذا الاستثناء أن تلقى بعض الضوء على المواقف التقليدية إزاء تحقيق المساواة الاجتماعية .

لم يكن النفوذ الغربى يمثل إلا جانبًا من الأسباب من وراء حركة مناهضة الرق فى الأراضى الإسلامية ، وكان أول حاكم مسلم يحرر الرقيق الأسود هو باى تونس ، الذى أصدر فى يناير ١٨٤٦ مرسومًا يقضى بمنح عقد عتق لكل عبد أسود يرغب فى ذلك . وكان من بين

الأسباب التى ذكرها لذلك أن فقهاء المسلمين غير واثقين من الأساس القانونى "لحالة الرق التى وقعت فيها الأجناس السوداء" وضرورة منع الرقيق الأسود "من طلب الحماية من السلطات الأجنبية"(٤) . ولا شك أن السبب الأول كان يمثل قلقًا حقيقيًا لدى المسلمين من ذوى الضمائر الحية ، كما تدل على ذلك فقرة مهمة وردت فى كتاب للمؤرخ المغربى أحمد خالد الناصرى ، ابن القرن التاسع عشر (١٨٣٤ – ١٨٩٧) يناقش فيها استرقاق المسلمين السود ، الباطل قانونًا ، وكان ما يكتبه الناصرى يقع ، من جميع الوجوه ، فى سياق المجتمع التقليدى ، ولكنه كان متأثرًا ، بوضوح وجلاء ، بالأفكار الجديدة المناهضة للرق ، والتى كانت شائعة فى تلك الآونة ، وهو يقر بأن نظام الرق لا يعارضه الشرع ، ولكن تطبيق ذلك النظام يبدو فى نظره بشعًا فظيعًا ، إذ يجأر بالشكوى ، بصفةٍ خاصة ، من "كارثة واضحة مروّعة ، وهى منتشرة الوقوع وراسخة الجذور منذ القدم فى بلاد المغرب – وأعنى بها استرقاق أعداد غير محدودة من السود ، واستيراد زُرافات كثيرة منهم كل سنة ، للبيع فى أسواق الريف والحضر بالمغرب ، حيث يتاجر الناس فيهم مثل الحيوانات أو ما هو أسوأ"(٥) وإذا كان الناصرى يسلّم بجواز استرقاق الوثنيين ، وعدم تحريم ذلك ، فهو يذكّر قُرّاءه بأنه لا يجوز استرقاق المسلمين ، قائلاً إن أغلبية السود ، أو أقلية كبيرة منهم على الأقل ، أصبحت اليوم فى عداد المسلمين ، ولما كان الوضع الطبيعى للإنسان هو الحرية ، فيجب أن يتحرروا تطبيقًا لمبدأ درأ الحدود بالشبهات . وأما الأدلة التى يسوقها النخاسون فهو يرفضها باعتبارها مغرضة وغير موثوق بها ، بل هو يدين النخاسين أنفسهم باعتبارهم "رجالاً بلا أخلاق ولا فضيلة ولا دين".

وقد أُلغى الرق آخر الأمر ، عمليًا وبنص القانون ، فى جميع بلدان المنطقة التى كانت خاضعة للحكم الأوروبى أو السيادة الأوروبية ، ولكنه ظل مشروعًا فى الامبراطورية العثمانية وبلاد الفرس حتى مطلع القرن العشرين ، ثم أُلغى أخيرًا فى اليمن ، والمملكة العربية السعودية عام ١٩٦٢ . وأما اليوم، فلم تعد تجارة الرقيق مقبولة أخلاقيًا أو اجتماعيًا فى معظم أنحاء الشرق الأوسط ، مثل كل مكان سواه ، بل إن الذين ينادون اليوم بإعادة تطبيق الشريعة عادة ما يُحجمون عن المطالبة بتطبيق ما تسمح به فى هذا الشأن تحديداً، وإن كانت لا تزال هناك بقاع داخل المنطقة أو بالقرب منها أعيد فيها العمل بالرق ، ولكنها مناطق هامشية .

وكانت حركة تحرير غير المسلمين قد بدأت قبل ذلك بكثير ، ولكنها – بخلاف حركة تحرير الرقيق – لم تلق فى البداية ، على ما يبدو ، التأييد فى الدوائر الإسلامية . وكانت بدايتها فى آخر القرن الثامن عشر عندما جنحت حملة نابليون وإدارته فى مصر إلى الاعتماد اعتماداً كبيراً على خدمات الأقباط وغيرهم من المسيحيين المحليين ، ولم يكن الفرنسيون يبدون اهتماماً كبيراً ، فيما يبدو ، بتعديل نظام الرق ، بل إن الكثيرين منهم كانوا يشترون الجوارى للتسرى بهم شخصيًا ، وكان ذلك أحيانًا ما يؤدى إلى عواقب وخيمة[٧] ، ولكنهم لم يستطيعوا تحمل استمرار القيود والمحظورات التى يفرضها القانون والتقاليد الإسلامية على المسيحيين ، فألغيت هذه جميعًا ، وتمكن المسيحيون فى مصر، من خلال علاقتهم بالفرنسيين، من تبوأ مكانة أفضل كثيراً من المساواة.

وقد يساعد ذلك فى تفسير رد الفعل العنيف من جانب المسلمين إزاءهم ، بل إن المؤرخ المصرى المعاصر ، عبد الرحمن الجبرتى ، على

سعة أفقه وتفتحه واستعداده للإقرار ببعض الجوانب الإيجابية للحكم الفرنسى ، يعلق تعليقات سلبية على تحرير الأقباط وتشغيلهم فيما كان يعتبر بمثابة إنهاءٍ لوضع 'الذّمة' [أى اعتبارهم من الذّمّيين] ، وهو يبدى امتعاضه بصفة خاصة من ارتدائهم ملابس فاخرة وحملهم الأسلحة ، خلافًا لما جرت عليه العادة فى الماضى ، ومن ممارستهم وتحكمهم فى شئون المسلمين وأشخاصهم ، وبصفة عامة ، تصرفاتهم التى كانت تمثل فى نظره قلبًا للنظام الصحيح للأمور على نحو ما أرسته الشريعة . وإذا كان الجبرتى لا يبدى إلا حماسًا محدودًا فى ترحيبه بعودة السلطة العثمانية فإنه يعرب عن سعادته غير المحدودة بعودة 'الذّمة' والقيود التى يفرضها ذلك الوضع على مواطنيه الأقباط .

كان الاحتلال الفرنسى القصير الأجل لمصر وبعض الجزائر اليونانية ، إلى جانب عامل أهم وهو قيام روسيا بضم منطقة جنوب القوقاز بصفة دائمة إلى أراضيها، سببًا فى إثارة مشاكل جديدة كل الجدة للمسلمين ورعاياهم 'الذّمّيين'، إذ إن انضمام الأرمنيين إلى العاملين بخدمة الدولة الروسية التى تتقدم بخطى ثابتة على الحدود الشرقية لتركيا ، شأنه شأن تشغيل الرعايا المسيحيين ، والرعايا اليهود أحيانًا ، فى الدولة العثمانية لخدمة الدول الغربية ، أدى إلى إيجاد توترات جديدة وأسباب جديدة لاستياء المسلمين . ونشأت مشكلة مماثلة، وإن كانت أضيق نطاقًا ، فى بلاد الفرس ، إذ كانت الأقليات غير المسلمة تتكون من الأرمنيين ، الكاثوليكيين منهم والأرثوذوكس، والنساطرة ، والزرادشتيين ، واليهود ، ولكنهم لم يكونوا يمثلون قطاعات سكانية تتمتع بالأغلبية فى أراض مجاورة للفُرْس ، ومن ثم لم يتسببوا فى إثارة قضية كبرى على نحو ما حدث فى الأراضى العثمانية .

وهكذا وجد المسيحيون من رعايا الباب العالى أنهم يحاولون تحقيق أهداف متنافية، أى لا تجتمع أبدًا ، فى نهاية المطاف ، لأنها تستند إلى فلسفات متناقضة ، فوضع الذّمّى ، أى غير المسلم من الرعية الذى يتمتع بحماية الدولة، يتناقض مع قبول الحماية أو الرعاية من دولة أجنبية أو التجنس بجنسيتها أحيانًا. وكلا الوضعين يتناقض مع السعى للمساواة فى الحقوق أمام القانون باعتبار الجميع مواطنين عثمانيين متساوين فى كل شىء . وكان ذلك يتعرض بدوره للتقويض بسبب الاتجاه الموازى له فى طلب الانفصال ، أو الحكم الذاتى ، أو الاستقلال لمعظم المقاطعات التى تعيش فيها أغلبية مسيحية داخل الإمبراطورية .

وعلى الرغم من هذه الصعوبات وغيرها ، ضربت الفكرة الجديدة جذورها وتعمقت ، واستطاع مفهوم المساواة فى الجنسية بين الرعايا العثمانيين من مختلف الديانات أن يكتسب القوة ، تدريجيًا ، على امتداد القرن التاسع عشر، وكان يجد سنده الأول فى استمرار ضغط الدول الأوروبية الداعى للإصلاح داخل الامبراطورية ونمو هذا الضغط . ولكنه بدأ ، اعتبارًا من منتصف القرن ، فى استقاء الدعم من مجموعة كبيرة من المصلحين ، من بين المسلمين الأتراك أنفسهم ، وهم الذين كانوا يحاولون توفيق أوضاع بلدهم مع ما كانوا يرون أنه يمثل حركة التنوير الحديثة[٩] . ولكن حركة "التنوير" بهذا المعنى تأخر ظهورها فى بلاد الفرس ، وسارت بخطى أبطأ ، وصادفت مقاومة كبيرة .

وكان الفرمان العثمانى الصادر فى ٣ نوفمبر ١٨٣٩ ، والمعروف باسم فرمان جُلْخانه (قصر الورد) ، يمثل أول خطوة فى هذا الاتجاه ، وإن كانت خطوة صغيرة. فالفرمان يتناول موضوعات مهمة مثل تأمين حياة الرعايا وأعراضهم وممتلكاتهم ، والإصلاح الضريبى ، والتجنيد

فى القوات بصورة منظمة ومنتظمة ، والإصلاح القضائى وما إلى ذلك، ولكنه يضيف قائلاً إن "هذه الامتيازات السلطانية تشمل جميع رعايانا ، من جميع الأديان والطوائف ..."[١٠] .

كان فرمان ١٨٣٩ – من ناحية المبدأ – يرمى إلى تطبيق القوانين القائمة وتنفيذ ما هو منصوص عليه من الحقوق ، دون أن يسنّ قوانين جديدة أو ينص على حقوق غير قائمة . ولكن فكرة مساواة جميع الأشخاص من جميع الأديان أمام القانون وفى تطبيق القانون كانت تمثل خروجًا جذريًا عما درج عليه العرف فى الماضى وتثير بعض المشكلات التى تعوق تقبل المسلمين لهذا الفرمان.

وازداد إلحاح القضية فى مرحلة جديدة من مراحل الإصلاح ، بدأت فى عام ١٨٥٤ ، وكانت تتضمن تغييرات مهمة تتعلق بأوضاع الرقيق وغير المسلمين. وقد أحزن الكثيرين إعلانُ الحكومة التركية عن اعتزامها إلغاء أهم صورتين من صور التمييز ضد غير المسلمين – وهما الجزية ، أو ضريبة الرؤوس ، التى كانت الحكومات الإسلامية جميعًا تفرضها على رعاياها من غير المسلمين ، وحظر حمل السلاح وهو قيد يكاد يماثل الجزية فى عمومه وشموله ومدة تطبيقه . وكان هذان الإجراءان الإصلاحيان مدرجين فى ميثاق الإصلاح الجديد ، وهو الفرمان السلطانى الصادر فى ١٨ فبراير ١٨٥٦ ، والذى يقرر فيه السلطان ، بألفاظ أكثر صراحة إلى حد كبير من الفرمانات السابقة ، المساواة الكاملة بين جميع العثمانيين بغض النظر عن دينهم ، وفى الوقت نفسه يعيد جميع "المزايا والحصانات التى منحها أسلافنا من قبل إلى جميع الطوائف من المسيحيين والأديان غير الإسلامية الأخرى القائمة فى دولتنا" . وقد استغرق إدراك التناقض بين هذين النَّصّين بعض الوقت ،

ولم يكتب لهذا التناقض أن يجد الحل إلا بانتهاء الامبراطورية .

وكانت هاتان الخطوتان الإصلاحيتان ، أى منح المساواة لغير المسلمين وحظر تجارة الرقيق الأسود ، قد اتُّخِذَتَا فى الوقت نفسه تقريبًا . وفى أوائل عام ١٨٥٥ كان تأثير هذه التغييرات قد وصل إلى الحجاز حيث نشأ قلق شديد بشأن التدابير المناهضة للرق . كان انخفاض عدد الرقيق الأبيض القادم من القوقاز ، بسبب الفتح الروسى للمنطقة ، قد تسبب من قبل فى إثارة القلق الشديد ، وزاد منه فرض القيود على استيراد الرقيق الأسود من إفريقيا . وفى أوائل إبريل ١٨٥٥ أرسلت مجموعةٌ من كبار تجار جدة خطابًا إلى كبار العلماء، وإلى شريف مكة ، يعربون فيه عن هذا القلق[١١] . وأشاروا باستياء إلى الخطوات التى سبق اتخاذها ، وإلى شائعة تقول إن الإصلاحات الوشيكة سوف تتضمن إلغاء تجارة الرقيق إلغاءً تامًا ، إلى جانب بعض التغييرات الخبيثة التى أوحى بها المسيحيون ، مثل تحرير المرأة ، والإذن لغير المسلمين بالإقامة فى شبه الجزيرة العربية ، والسماح بالزواج المختلط . وأدان كاتبو الخطاب 'الإلغاء' المذكور ، والبرنامج الإصلاحى برمته الذى يقع ذلك الإلغاء فى إطاره ، باعتباره مخالفًا للشريعة ، ويزيد من مخالفته أن جميع الرقيق الأسود المستورد من إفريقيا قد اعتنقوا الدين الإسلامى .

وأحدث الخطاب بعض الدوىّ ، إذ عمد شريف مكة إلى استشارة شيخ علماء مكة ، وكان اسمه الشيخ جمال ، وعندما أرسل حاكم الحجاز، بعد بضعة أشهر ، أمرًا إلى حاكم منطقة مكة بحظر تجارة الرقيق ، أصدر الشيخ جمال فتوى يستنكر فيها الحظر وبعض الإصلاحات المعتزمة أو التى ترددت الشائعات بقرب وقوعها ، قائلاً :

> إن حظر الرقيق مخالف للشريعة . كما إن ترك الأذان الشريف والاستعاضه عنه بإطلاق مدفع ، والسماح للمرأة بالمشى سافرة ، وتمكين المرأة من تطليق زوجها ، ومثل ذلك، لمّا يخالف الشرع الحنيف الصحيح ... وهذه المقترحات قد جعلت الأتراك كفاراً ، فحلّ إهدار دمهم وحلّ استرقاق أطفالهم(١٢) .

وأحدثت الفتوى التأثير المنشود، فأُعلن الجهادُ ضد الأتراك وبدأت الثورة. ولكن الثورة لم تنجح ، وبحلول يونيو من العام التالى كانت قد قُمعت قمعًا تامًا . ومع ذلك فإن حكومة السلطان لم تغفل التحذير ، واتخذت الخطوات اللازمة للحيلولة دون انفصال الجنوب العثمانى الذى يمتلك الرقيق .

وأرسل المفتى الأكبر لإستامبول ، عارف أفندى ، خطابًا إلى ''القاضى ، والمفتى ، والعلماء ، والأشراف ، والأئمة ، والوعاظ فى مكة'' يردّ فيه على ''الشائعات المغرضة'' قائلاً :

> بلغ أسماعنا وتأكد لدينا أن بعض الوقحاء الطامعين فى عَرَض الدنيا قد افتروا أكاذيب غريبة ، ولفقوا أباطيل غرور عجيبة ، تقول بأن الدولة العثمانية العليّة تعتزم ، وقانا الله العزيز ، بعض التدابير مثل تحريم بيع العبيد والجوارى ، وتحريم الأذان على المآذن، وتحريم حجاب المرأة وستر عورتها، ومنحها حق الطلاق ، وطلب العون ممن لا يدينون بديننا، واتخاذ الأعداء أولياء وخِلاّنًا، وليست جميعًا إلا أكاذيب خبيثة ...(١٣)

وهكذا فإن الحظر الصادر على تجارة الرقيق الأسود فى ١٨٥٧ كان ينص على إعفاء منطقة الحجاز منه .

كانت المساواة التى تحققت لغير المسلمين ، مثل القيود التى فرضت على تجارة الرقيق ضربة وُجهت إلى المصالح المكتسبة القوية ، ولم تكن تقتصر على المسلمين وحدهم . كانت المساواة تعنى للمسلمين فقدان التفوق الذى طالما اعتبروه حقًا من حقوقهم ، ولكنها أضرت بالمسيحيين أيضًا ، وعلى الأقل بالقيادة المسيحية ، لأنها استتبعت فقدان مزايا راسخة ومعترف بها ، كما استتبعت المساواة التى تخفض من قدر الشخص مثلما تعلى من شأنه ، وهو تغيير لم يلائم أذواق البعض الذين كانوا يرون أنهم يقفون على الدرجات العليا للسُّلّم الاجتماعى . ويقول كاتب عثمانى معاصر [اسمه جودت باشا] :

> كان معنى هذا الفرمان المساواة فى جميع الحقوق بين الرعايا المسلمين وغير المسلمين ، الأمر الذى أضر كثيراً بالمسلمين . ففى الماضى ، كانت إحدى الشروط الأربعة التى تتخذ أساسًا للمصالحة هو تقديم مزايا معينة للمسيحيين دون المساس بسيادة الحكومة . أما الآن فقد فقدت 'المزايا المعينة' معناها ، ففى شتى السلطات الحكومية أصبح غير المسلمين يعتبرون منذ الآن مساوين للمسلمين. وهكذا بدأ كثير من المسلمين يجأرون بالشكوى قائلين: ''لقد فقدنا اليوم حقوق ملّتنا المقدسة، وهى التى اكتسبناها بدماء آبائنا وأسلافنا . ففى الوقت الذى تتولى فيه الملة الإسلامية الحكم، أصبحت محرومة من هذا الحق المقدس . إنه يوم بكاء وحداد لأهل الإسلام''.

وأما غير المسلمين فإنهم يرون فى هذا اليوم الذى تركوا فيه موقع الذِّمّيين وأصبحوا مساوين لأصحاب المِلّة الحاكمة، يوم فرح وسرور . ولكن البطارقة وغيرهم من الزعماء الدينيين مستاءون ، لأن تعييناتهم مدرجة فى الفرمان . وهناك مسألة أخرى ، وهى أن الطوائف كانت مرتبة فى الدولة العثمانية ترتيبًا معينًا فى الماضى ، إذ يأتى المسلمون فى المرتبة الأولى ، يليهم اليونانيون ، ثم الأرمنيون ، ثم اليهود ، ولكنهم أصبحوا يشغلون حاليًا نفس المرتبة ، وهكذا اعترض بعض اليونانيون قائلين : "لقد وضعتنا الحكومة فى مرتبة واحدة مع اليهود ، وكنا راضين بتفوق الإسلام"(١٤) .

ومما له دلالته ، وإن كان لا يدعو إلى الدهشة ، أن المحافظين فى الحجاز، عندما صدر عنهم رد الفعل العنيف إزاء إصلاحات منتصف القرن ، قد وضعوا الإصلاحات التى أنصفت الرقيق والنساء وغير المسلمين فى سلة واحدة . وتجدر الإشارة إلى أنهم نزعوا إلى التحديد المذهل لما كانوا يرون أنه يمثل مظاهر تحرير المرأة – الحق فى حرية التنقل ، والحق فى السفور ، والحق فى طلب الطلاق . ولا شك أن هذه التغييرات الثلاثة هى التى نمت إلى أسماعهم فيما تردد من شائعات .

وأما بخصوص الرقيق وغير المسلمين ، فلقد كانت المعلومات التى وصلتهم صحيحة ، بصفة عامة ، والتغييرات مطابقة لما كانوا يخشون وقوعه – وإن لم تصل إلى حد السماح لغير المسلمين بدخول جزيرة العرب ولا السماح بالزواج المختلط بين المسلمات وغير المسلمين – وأما الزواج بين المسلمين وغير المسلمات فتسمح به الشريعة ، كما هو معروف، ولم يكن نادر الحدوث . أما بخصوص حقوق المرأة ، فيبدو أنهم

قد أخطأوا كل الخطأ ، إذ إن الدول الأوروبية ، على الرغم من إلحاحها على قضايا المسيحيين وقضية الرق ، لم تحرك ساكنًا إزاء حال المرأة فى الإمبراطورية العثمانية ، على الرغم من إحاطتها – دون شك – بها ، أو على الأقل فى ظواهرها ذات 'الجاذبية الخاصة' ، بسبب الكتابات المستفيضة عنها ، والتى كانت أحيانا 'مكشوفة' . ولايبدو أن مكانة المرأة قد شغلت أى موقع فى كتابات واهتمامات النقاد الغربيين الذين تناولوا المؤسسات العثمانية والإسلامية ، والواقع أن المتحررين العثمانيين هم الذين أبدوا قلقهم واهتمامهم بالموضوع، وإن كان التعبير عن ذلك – أساسًا – فى مجال الأدب ، لا فى مجال السياسة والتشريع . ولم ترفع المرأة فى الامبراطورية صوتها إلا بعد انقضاء وقت طويل[١٥] .

أما فى بلاد فارس فلم يُبْدِ النقاد الأجانب ولا المتحررون أو المصلحون المسلمون اهتمامًا كبيرًا بحقوق المرأة ، بل لقد كانت المرأة هناك نفسها هى التى بدأت الكفاح فى سبيل تحريرها ، وكان من أبرز الشخصيات فى هذا المجال سيدة تدعى قُرّة العين[١٦] (١٨١٤ – ١٨٥٢) وكانت الابنة الكبرى لأحد كبار فقهاء الشيعة . ويبدو أنها قد تلقت تعليمًا إسلاميًا متينًا ، ولكنها أصبحت من الأتباع النشطاء 'للباب' ، المصلح الإسلامى الشهير الذى أنشأ ما كان يعتبر – تقريبًا – دينًا جديدًا فى بلاد الفرس فى القرن التاسع عشر . وكان من بين ما أُخذ عليها ممارستها الوعظ سافرة ، وإدانتها لتعدد الزوجات . واستُشْهدت ، إلى جانب ما لا يقل عن ٢٧ 'بابيًا' ، وكانت وسيلة إعدامها هى التعذيب . وكانت هناك شخصية أخرى تختلف كل الاختلاف ، هى الأميرة تاج السلطانة، ابنة نصر الدين شاه ، وكانت قد تلقت تعليمها فى القصر الملكى فدرست الأدبين الفرنسى والفارسى ، واشتد وعيها بالفارق فى المكانة بين المرأة الغربية والمرأة الفارسية ، ومن ثم اتجهت فى كتاباتها ، وهى أساسًا مذكرات وبعض القصائد ، إلى استنكار ما تكابده بنات

وطنها من استرقاق وبؤس ، وقد وجدت هذه البذور تربة خصبة ، إذ قيل إن المرأة قد اضطلعت بدور مهم فى الثورة الدستورية التى اندلعت فى بلاد الفرس من عام ١٩٠٦ – ١٩١١، وقد كتب أحد المراقبين الأمريكيين المعاصرين يقول :

> ليس من المبالغة أن نقول إنه لولا القوة المعنوية الجبارة لهؤلاء النسوة – وهن من يزعم الرجال ، الذين يضعون فى الشرق تيجان الربوبية فوق رؤوسهم أنهن سلع وحسب – لما استطاعت الحركة الثورية ، على قصر عمرها وسوء طالعها، أن تصمد لحظة بل ولتشتّتتْ كأنها مظاهرة احتجاج غير منظمة ، فلقد ساهمت المرأة مساهمة كبيرة فى الحفاظ على حياة روح الحرية ، فبعد أن كابدت بنفسها الظلم بصورتيه ، السياسية والإجتماعية ، ازداد حرصها على التحريض على الحركة القومية العظمى من أجل الأخذ بأشكال الحكومة الدستورية ، وترسيخ المبادئ الغربية السياسية والاجتماعية والتجارية والأخلاقية . ومما لا يقل غرابة عن ذلك أن التعطش الذى أبداه الشعب لها قد لقى الدعم من أعداد كبيرة من رجال الدين الإسلامى – الذين يشكلون طبقة كانت ستخسر الكثير من نفوذها ومزاياها التقليدية إذا حدثت التغييرات التى طافت بالأذهان آنئذ[١٧] .

وقد تغير الموقف تغيّرًا جذريًا منذ ذلك الحين فيما يتعلق بالجانب المذكور أخيرًا .

الفصل الخامس

5 العلمانية والمجتمع المدنى

تعتبر العلمانية بالدلالة الحديثة(*) – أى فكرة اختلاف الدين عن السلطة السياسية ، والكنيسة عن الدولة ، أو القول بأنه من الممكن أو من الواجب الفصل بينهما – فكرة مسيحية .

(*) يبدو أن مصطلح العلمانية (secularism) قد استعمل لأول مرة فى اللغة الانجليزية فى منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا ، وكان له أساسًا معنى أيديولوجى . وكان يدل تحديدًا عند استعماله لأول مرة على المذهب القائل بضرورة استناد الأخلاق إلى اعتبارات عقلانية فيما يتعلق برفاهية الإنسان فى هذا العالم، مع تحاشى الاعتبارات المتعلقة بالله أو بالحياة الآخرة . ثم استخدم فيما بعد فى الإشارة بصفة عامة إلى الاعتقاد بأن المؤسسات العامة ، وخصوصًا التعليم العام ، يجب أن تكون دنيوية لا دينية . واكتسب المصطلح فى القرن العشرين نطاقًا أوسع إلى حد ما فى معناه ، مستقى من ظلال المعنى الأقدم والأوسع للكلمة الإنجليزية . وهو يستخدم كثيرًا ، مع مصطلح الفصل (separation) كمرادف تقريبى للمصطلح الفرنسى (laicisme) أى غير الدينى ، وهو يستخدم أيضًا فى لغات أخرى لكنه لم يدخل الإنجليزية حتى الآن .

إن تعمقنا فى معناها ، فقد نستطيع رصد أصولها فى تعاليم المسيح عليه السلام ، وتأكيدها استنادًا إلى خبرة المسيحيين الأوائل ، كما إن تطورها اللاحق قد شكله تاريخ العالم المسيحى بعد ذلك ، بل وفرض هذا التطور أيضًا ، بمعنى من المعانى ، إذ إن أحداث الاضطهاد التى كابدتها الكنيسة فى عهودها الأولى قد أوضحت أن انفصالهما ممكن ، كما إن أحداث الاضطهاد التى ارتكبتها الكنائس فيما بعد قد أقنعت كثيرًا من المسيحيين أن مثل هذا الفصل ضرورى .

كانت أديان الإنسان القديمة جميعًا ترتبط - بل وتمثل بمعنى من المعانى - جانبًا من جوانب السلطة ، سواء أكانت سلطة القبيلة أم المدينة أم الملك . كانت طقوس العبادة تقدم رمزًا مرئيًا لهوية الجماعة والولاء

لها، وكانت العقيدة توفر إقرارًا بالحاكم وقوانينه . ولا يزال عنصر من عناصر وظيفة الدين فى الأيام التى سبقت المسيحية قائمًا ، أو هو يعود للظهور أحيانًا فى العالم المسيحى ، حيث كان الكهان يمارسون السلطة الزمنية من وقت إلى وقت ، والملوك يزعمون لأنفسهم 'الحق الإلهى' فى السلطة حتى على الكنيسة . ولكن هذه تمثل انحرافات عن المعايير المسيحية ، وهى التى كان يراها ويتبادل إدانتها (بهذه الصفة) المتحدثون باسم السلطة الملكية والسلطة الكهنوتية . وأما النص المسيحى الذى يعتبر الفيصل فى هذه الأمور فهو المقولة الشهيرة الواردة فى إنجيل متّى (٢١/٢٢) حيث ينسب إلى المسيح عليه السلام قوله "أعطوا إذًا ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله". وقد اختلف الشراح حول المعنى الدقيق

والمقصد الدقيق لهذه العبارة ، ولكن التفسير الذى ساد معظم فترات التاريخ المسيحى هو أنها تسمح بتعايش السلطتين منفصلتين ، الأولى مكلفة بشئون الدين والأخرى بما نطق عليه اليوم اسم السياسة .

وكانت ممارسة المسيحية تختلف فى هذا اختلافًا بيّنًا عن الأديان التى سبقتها والأديان المنافسة لها ، ففى روما ، أيام الامبراطورية ، كان قيصر هو الرب ، فكأنما كان يعيد بذلك تأكيد مذهب يرجع إلى الملوك الأرباب فى الأزمان السحيقة. وكان اليهود الذين نحت المؤرخ يوسفوس مصطلح "حكم الإله"[1] ليصف به عقائدهم، يرون أن الإله هو القيصر [أى الحاكم] . وكان المسلمون أيضًا يرون أن الله هو الملك الأعلى، وأن الخليفة نائبه، "ظله على الأرض" . وأما العالم المسيحى فلقد كان وحده الذى شهد التعايش بين الإله وبين قيصر فى الدولة ، وإن كانت العلاقات بينهما قد تعرضت للكثير من التطور والتنوع بل والصراع أحيانًا .

لم يكن ما فعله المسيحيون الأوائل من تحدى السلطة أو تجنبها غير مسبوق، فلقد ضرب اليهود أمثلة عديدة على دين يظل حيًا باقيًا رغم اضطهاد السلطة المعادية – على الصمود عندما أقاموا فى أرض غريبة مثل مصر ، وعلى احتجاج الأنبياء على ملوكهم الذين حادوا عن الجادة ، وفى نضال المكابيين ، على مقاومة الفتح والهيمنة الأجنبية والوثنية . وفى بلاد الفرس ، ابتدأ زرادشت تغييرًا دينيًا وأخلاقيًا قُدّر له على مر الأيام أن يسيطر على الدولة ، فإذا واصلنا المسير إلى الهند وجدنا أن بعثة بوذا ، وجهود المبشرين بها فيما بعد، كانت قد أتت لأول مرة بفكرة الدين العالمى الذى يحمل رسالة إلى البشرية جمعاء . بل إن روما الوثنية نفسها تقدم لنا أمثلة على المعارضة المستوحاة من الدين ، أو ذات

التعبير الدينى ، للدولة الرومانية ، سواء من جانب الشعوب المستقلة التى تقاوم الفتح الرومانى ، أو الرعايا فى الأقاليم الذين يقاومون الحكم الرومانى .

ولكن أيا من ذلك لا يمكن أن يقارن ، ولو من بعيد ، فى نطاقه أو امتداده الزمنى ، بالكفاح الطويل للمسيحيين الأوائل ضد السلطة ، إذ ظلت المسيحية ثلاثة قرون دينًا مضطهدًا - دينا يختلف عن سلطة الدولة، ويعارضها أحيانًا ، ويتعرض للقهر من جانبها فى أحيان كثيرة . وتمكن المسيحيون ، على امتداد كفاحهم الطويل ، من إيجاد مؤسسة متميزة ، هى الكنيسة ، لها قوانينها ومحاكمها الخاصة بها ، والتنظيم الخاص بها لمراتب السلطة الهرمية والمتصلة . وأحيانًا ما يتحدث المسلمون عن 'المعبد اليهودى' أو 'المسجد' للدلالة على المؤسستين الدينيتين للعقيدتين اليهودية والإسلامية . ولكن هذين مصطلحان غير مناسبين ، ويمثلان إسقاطًا لأفكار مسيحية على أديان غير مسيحية . فاليهودى يعتبر المعبد، مثلما يعتبر المسلم المسجد ، مبنىً ، مكانًا للعبادة والدرس لا أكثر ، ولم يكن أيهما - حتى العصور الحديثة وانتشار المعايير والمؤثرات المسيحية - يوحى لمن يؤمّونه بالدلالة المؤسسية للمصطلح المسيحى. ويصدق هذا القول نفسه على معابد الأديان الأخرى .

وقد أدى اعتناق الامبراطور قسطنطين للمسيحية فى مطلع القرن الرابع الميلادى ، وإعلان المسيحية دينًا رسميًا للدولة ، إلى تغيير مزدوج: إسباغ الطابع المسيحى على روما ، وقد يضيف البعض 'إضفاء الصبغة الرومانية على المسيح' . كان المسيحيون يتولون مقاليد السلطة لأول مرة، ويجدون السبيل إلى زمام قوة الدولة القاهرة ، وسرعان ما استغلوها فى

فرض الصورة الرومانية 'القويمة' والجديدة على الكنائس القديمة فى الشرق . ولكن العقيدة المسيحية والكنيسة المسيحية كانتا قد قضيتا - عندئذ - عدة قرون ، وكانت خبرة الأجيال التى أسستهما قد حدّدتهما تحديداً حاسمًا وأضفت عليهما ملامح ثابتة لا تندرس . كانت الكنائس الشرقية قد انتصرت على اضطهاد الوثنيين لها ، وتحملت التعصب المسيحى ، ونجحت بسهولة أكبر فى تجاوز القيود الأخف والأكثر اعتدالاً، التى تعرضت لها فى ظل الإسلام .

وعلى امتداد التاريخ المسيحى ، وفى جميع ديار المسيحية تقريبًا ، استمرت حياة الدولة إلى جانب الكنيسة باعتبارهما مؤسستين مختلفتين، لكل منهما قوانينها واختصاصاتها القضائية ، وتنظيمها الخاص لمراتب السلطة الهرمية المتصلة. وقد يرتبط الاثنان ، وقد ينفصلان على نحو ما حدث فى العصور الحديثة . وقد تكون العلاقة بينهما علاقة تعاون ، أو مواجهة ، أو صراع . وأحيانًا يكونان متكافئين ، والأغلب أن ينتصر أحدهما فى الصراع من أجل السيطرة على الدولة . وعلى مر القرون ، ابتدع فقهاء القانون وعلماء اللاهوت المسيحيون ، أو طوعوا ، ثنائيات من المصطلحات التى تدل على تقسيم الولاية القضائية مثل ثنائية المقدس والدنيوى، والروحى والزمنى، والدينى والعلمانى، والكنسى والعامى .

وقد اضطلع النبى محمد بنفسه بالدور الذى نهض به قسطنطين ، إن جاز هذا التعبير ، إذ أنشأ مجتمعًا سياسيًا يقوم على فكرة دينية ، وتمكن هو وخلفاؤه من بعده من مواجهة حقائق الدولة فى المدينة المنورة - وقبل مضى وقت طويل ، امبراطورية مترامية الأطراف بل وآخذة فى الاتساع . ولم يحدث مطلقًا ، فى يوم من الأيام ، أن أنشأوا أى مؤسسة

موازية للكنيسة فى العالم المسيحى ، أو حتى تشبهها من بعيد ، ولكن التوتر بين الشئون الدينية والضرورات السياسية كان كثيراً ما يظهر ويحس الناس به ، والتاريخ زاخر بالمجادلات والصراعات المتكررة الناشئة عن ذلك .

كانت أول ثلاثة حروب أهلية كبرى فى الإسلام تمثل ، على نحو ما يرويه المؤرخون المسلمون ، سلسلة من المحاولات غير الناجحة لتوجيه الدولة والمجتمع الإسلامى الجديدين فى الطريق الذى رسمه الدين ، إذ إن المثل العليا للورع والتقوى قد اصطدمت مع ضرورات الحكم ، ولم تلبث أن اصطدمت مع ضرورات الإمبراطورية ، وكان الناس يرون أحيانًا أن المطامح الدينية تهدد استقرار المجتمع السياسى واستمراره .

وكانت محاولات فرض القيود الدينية على السلطة السياسية والعسكرية تبوء بالفشل ، فتتسبب فى تراجع أهل الورع والتقوى الذين قد يعارضونها معارضة جذرية أو يفضلون الانسحاب من الساحة فى هدوء ، وهو الذى كان يصاحبه ازدراء معين للخدمة العامة . فمن الموضوعات المتكررة ، على سبيل المثال ، فى السِّيَر الإسلامية لرجال الدين فى العصور الوسطى أن يعرض الحاكم منصبًا على بطل السيرة ذى الورع والتقوى فيرفضه[٢] . فالعرض يعلى ذكره ، والرفض يؤكد ورعه . وكان الناس ينظرون إلى الارتباط بالدولة باعتباره تدينًا ، وهكذا أصبح القاضى الذى تعينه الدولة من الشخصيات التى تثير السخرية والاستهزاء فى الأدب الشعبى الإسلامى .

وقد بذلت محاولات أيضًا ، وإن كانت أقل ، فى الاتجاه العكسى ، أى محاولة حاكم من حكام المسلمين فرض سلطة الدولة على الدين

واختيار مذهب معين وإلزام الناس به . وأشهر نموذج هو الخليفة المأمون (حكم من ٨١٣ - ٨٣٣ ميلادية) الذى حاول محاكاة 'إراستوس' فى إعلاء الدولة على الدين ، فى الإسلام . لكنه أخفق هو ومن خلفه ، ولم تتكرر المحاولة . ولقد حاول ذلك فيما بعد بعض السلاطين العثمانيين وملوك الفرس ، ولكن محاولاتهم كانت نادرة ولا تمثل الاتجاه العام .

ولا يمكن إطلاق بعض المصطلحات المسيحية، مثل 'الكهنة' أو 'الكنسى' ، على رجال الدين المسلمين ، دون إخلال بالمعنى ، وإن كان عملهم قد تحول على مر الأيام إلى مهنة متخصصة ، متحدّين بذلك التقاليد الأولى والمفاهيم العريقة ، فأصبحوا يمثلون 'كهانًا' بمعنى اجتماعى محض ، أى إنهم لم يصبحوا كهانًا بالمعنى اللاهوتى ، فالإسلام لا يعترف بالترسيم ولا بمناسك الأسرار ، ولا بالوساطة الكهنوتية بين المؤمن وخالقه . فرجل الدين - كما يطلق عليه - يعتبر مُعلّمًا ، ومرشدًا ، وباحثًا فى علم أصول الدين والشريعة ، ولا يعتبر كاهنًا .

وحتى إذا أقررنا بوجود كهان - بمعنى مهنى محدود - فلن نستطيع، بأى معنى من المعانى ، الحديث عمن يقابلهم من 'العامة' بين المسلمين . [ومن ثم فلا توجد كلمة خاصة فى العربية تحمل المعنى المضاد لمعنى 'رجل الدين' ، أى معنى 'من غير رجال الدين'] فافتراض أن أى مجموعة من الأشخاص ، أو أى نوع من النشاط ، أو أى جانب من جوانب الحياة الإنسانية ، يقع ، بأى معنى من المعانى ، خارج نطاق القانون الدينى أو الاختصاص القضائى الدينى ، افتراض غريب على الفكر الإسلامى . فلا يوجد مثلاً تمييز بين القانون الفقهى والقانون

المدنى ، بين القانون الكنسى وقانون الدولة ، وهو التمييز ذو الأهمية البالغة فى التاريخ المسيحى ، بل لا يوجد فى الإسلام إلا قانون واحد هو الشريعة ، يقبله المسلمون لأنه مُنَزّل، وهو ينظم جميع جوانب حياة الإنسان - المدنية ، والتجارية ، والجنائية ، والدستورية وكذلك جميع الأمور التى تتعلق بالدين بصفة خاصة ، بالمعنى المسيحى المحدود لتلك الكلمة .

يضم المجلس الأعلى للبرلمان البريطانى التقليدى جميع اللوردات ، الروحيين والزمنيين ، والطائفة الأولى هى الأساقفة . ولكن الإسلام الكلاسيكى ليس فيه 'لوردات' روحيون - لا أساقفة ، ولا كرادلة ، ولا بابوات ، ولا مجالس أو مجامع أو محاكم كنسية . ولن نجد فى التاريخ الإسلامى أحداً يماثل رجال الكنيسة الذين عملوا بالسياسة مثل الكاردينال ريشيليو فى فرنسا ، أو الكاردينال وولزى فى انجلترا ، أو الكاردينال ألبيرونى فى إسبانيا . وللسبب نفسه لا يوجد فى الإسلام الكلاسيكى هرم مراتبىّ للسلطة الدينية ، وإن كان قد نشأ فى الأزمنة الحديثة شىء من هذا النوع ، فى ظل التأثير المسيحى غير المعترف به ، بل الذى لم يتبينه أحد ، ولا شك . وقد يضيف المرء أنه لا توجد 'أرثوذكسية' ولا 'هرطقة' إن فهمنا هذين المصطلحين بالمعنى المسيحى، أى بمعنى العقيدة الصحيحة والعقيدة الفاسدة وفقًا لتعريفهما الذى تضعه السلطة الدينية [المسيحية] القائمة على أسس سليمة . ولم تكن هناك مثل هذه السلطة فى الإسلام فى يوم من الأيام ، ومن ثم لم يضع أحد تعريفًا لمثل هذه المصطلحات . وأما حين تنشأ الخلافات ، فإنها تنشأ بين التيار الرئيسى والحواشى ، أو بين الممارسة الصحيحة

(الأرثوبراكسية) والانحراف أو الخروج . بل إن الانقسام الأكبر فى الإسلام ، أى بين السُّنّة والشيعة ، قد نشأ نتيجة صراع تاريخى حول الزعامة السياسية للمجتمع ، لا حول أى مسألة من مسائل العقيدة(٣) .

وأما غياب أى نوع من العلمانية الأصيلة فى ديار الإسلام ، ورفض المسلمين على نطاق واسع للعلمانية المستوردة المستوحاة من النموذج المسيحى ، فمن الممكن أن يُعزى إلى بعض الاختلافات العميقة فى العقيدة والخبرة بين الثقافتين الدينيتين .

والاختلاف الأول ، الذى يعتبر أعمق اختلاف من عدة جوانب ، كما تنبع منه جميع الاختلافات الأخرى ، يمكننا أن نرصده فى التضاد بين كل رواية من الروايات التى أسس عليها كل دين من الأديان الثلاثة – الإسلام والمسيحية واليهودية ، إذ يُروى أن بنى إسرائيل فروا من الرق ، وهاموا على وجوههم فى البرية أربعين سنة قبل أن يُسمح لهم بدخول أرض الميعاد ، وإن زعيمهم موسى (عليه السلام) لم يلمح إلا لمحة واحدة منها ، دون أن يسمح له بدخولها هو نفسه ، ويروى إن المسيح (عليه السلام) أُهين وصُلب ، وإن أتباعه كابدوا الاضطهاد والاستشهاد على امتداد قرون طويلة ، قبل أن يتمكنوا آخر الأمر من ضم الحاكم إلى صفوفهم ، ومن تطويع الدولة ولغتها ومؤسساتها لتحقيق أغراضهم . أما محمد ﷺ فقد أحرز النصر والظفر فى حياته ، وفتح أرض الميعاد ، وأنشأ فيها دولته ، وكان بنفسه رئيسها الأعلى . وبهذه الصفة أصدر القوانين ، وأجرى العدل بين المسلمين ، وجمع الضرائب، وجيّش الجيوش، وخاض الحروب وعقد معاهدات السلام . أى إنه باختصار تولى الحكم ، وقصة قراراته وأفعاله فى الحكم يؤكدها القرآن ويورد

تفاصيلها التراث الإسلامى .

وعندما فتح المسلمون من العرب عددًا من الولايات الرومانية فى الشام وشمال إفريقيا وأوروبا ، لم يسلكوا مسلك برابرة الشمال الذين اعتنقوا المسيحية ، والذين حاولوا جاهدين أن يحافظوا على بعض سمات الدولة الرومانية وقوانينها ، وانتفعوا باللغتين اللاتينية واليونانية اللتين كتبت بهما قوانينهم وكتبهم المقدسة، بل إن المسلمين أتوا معهم بكتابهم المقدس ، بلغتهم، وأنشأوا دولتهم ، ومؤسستهم الخاصة ذات السيادة وشريعتهم الخاصة . ولما كانت الدولة الإسلامية أداة للإسلام ، بل وأنشأها مؤسسها بهذه الصفة ، لم تكن هناك حاجة إلى أى مؤسسة دينية منفصلة . فالدولة هى الكنيسة والكنيسة هى الدولة ، والله على رأس الاثنتين ، والنبى ممثله على الأرض ، وقد جاء فى أحد الأحاديث التى كثر الاستشهاد بها أن الإسلام والحاكم والناس مثلهم كمثل الخيمة وعمودها وحبالها وأوتادها ، فالخيمة هى الإسلام ، والعمود هو الحاكم ، والحبال والأوتاد هم الناس ، ولا حياة لأحد منهم دون الآخر[٤] .

وبعد وفاة محمد ﷺ انتهت بعثته الروحية ، ولكن المهمة القيادية ، فى جوانبها الدينية والسياسية والحربية تولاها من خلفوه باعتبارهم نوابًا عنه، وهم الخلفاء[٥] . وفى نظر المسلمين لا توجد سلطة تشريع بشرية ، ولا يوجد إلا قانون واحد للمؤمنين ، وهو شرع الله المقدس ، الذى جاء به التنزيل . ويجوز إضافة التفاصيل إلى الشرع وتفسيره بالأحاديث والاستدلال العقلى ، لكنه لا يجوز تغييره ، ولا يجوز لأى حاكم مسلم – نظريًا – أن يضيف أو يحذف قاعدة واحدة ، وإن كان الحكام كثيرًا ما يفعلون ذلك بطبيعة الحال ، ولكن أفعالهم هذه كانت

دائمًا ما تختفى وراء القناع المناسب . ومع مرور الوقت وازدياد التعقيد فى القوانين والمذاهب الإسلامية ، بدأ المسلمون ، ناظرين إلى أمثال الأديان القديمة التى سبقتهم ، فى إنشاء طبقة من رجال الدين المحترفين، أو 'العلماء' ، كما يطلق عليهم ، أى من لديهم العلم الذى يعنى المعرفة الدينية . وكانوا فقهاء قانون وفقهاء لاهوت معًا ، إذ كان العملان فى جوهرهما فرعين لمهنة واحدة .

وقد يبدو لأول وهلة أن النظام الإسلامى الكلاسيكى يشبه ما يسمى بالبابوية القيصرية فى العالم المسيحى الأرثوذكسى الشرقى . ولكن التشابه ظاهرى أكثر منه حقيقى ، صحيح أن الحاكم المطلق البيزنطى أو القيصر الروسى كان يسيطر على المؤسسة الدينية إلى جانب المؤسسة السياسية ، ولكنه كان هناك 'بطريق' ، وكان تحت البطريق سلسلة تتدرج فى الهبوط من رؤساء أساقفة المقاطعة ، إلى الأساقفة ، ثم إلى ما دون ذلك من السلطات الكنسية ، لكل منها اختصاص محدد من الناحيتين الجغرافية والوظيفية ، ولم يكن هناك مثل هذه المراتب المتصاعدة أو التحديد الوظيفى فى الإسلام الكلاسيكى ، وعندما بدأ ظهور ما يشبه هذا النظام فى الامبراطورية العثمانية ، كان ذلك يمثل - بوضوح وجلاء - استجابة لمؤثرات البيئة المحيطة به والتى كانت فى أغلبها مسيحية .

ومن الفروق ذات الصلة بموضوعنا بين الأفكار السياسية الإسلامية والمسيحية استمرار بقاء الأساس الدينى للهوية فى العالم الإسلامى ، ثم إحياء هذا الأساس فى وقت لاحق ، وكانت هذه الهوية قد أبدلت فى أوروبا المسيحية ، إلى حد كبير ، بنظام 'الدولة-الأمة' ذات الوحدة

الإقليمية أو العرقية . ولقد كان العالم الإسلامى يضم أممًا وبلدانًا ، هو الآخر ، بطبيعة الحال ، كما تزخر الكتابات المتوافرة بالأدلة على وجود الإحساس بالهوية العرقية والثقافية ، وأحيانًا بالهوية الإقليمية . ولكن هذه 'الهويات' لم تكن تعتبر فى يوم من الأيام أساسًا لما يسمى بشخصية الدولة أو الهوية السياسية والولاء السياسى . ونحن نجد فى الكتابات التاريخية الإسلامية ، الكثيرة والحافلة ، ثلاثة أنواع رئيسية مما يسمى 'الموضوع' التاريخى ، إذ نجد أولاً كتب تاريخ العالم ، وذلك يعنى - باستثناءات قليلة - تاريخ 'الجامعة' الإسلامية والخلفاء والسلاطين الذين حكموها ، ونجد ثانيًا كتب تاريخ الأسر الحاكمة ، والتى يركز فيها الكتاب على أسرة حاكمة معينة ، والمناطق التى حكمتها ، وهى التى كثيرًا ما تكون بالغة التنوع . ونجد ثالثًا كتب تاريخ الأماكن أو المناطق، وأكثر ضروبها شيوعًا تاريخ مدن معينة والمناطق المحيطة بها مباشرة . ويتضمن النوع الأخير وصف الأمكنة وتراجم الأعلام ، فى المقام الأول ، لكنه لا توجد كتب تاريخ للعرب أو لبلاد العرب، للأتراك أو لتركيا ، للإيرانيين أو لإيران . فهذه كيانات بالغة العراقة ، ولكنها أمم بالغة الحداثة . ومما له دلالة مؤكدة أن المسلمين عندما بدأوا تحديد هوية كياناتهم وولاء كل منها من حيث الانتماء القومى والوطنى ، فى القرنين التاسع عشر والعشرين وتحت ضغوط الأفكار والضغوط الجديدة من الخارج ، كانت الكلمات المستخدمة بالعربية والفارسية والتركية فى الإشارة إلى ''الأمة'' هى نفس الكلمات التى كانت تستخدم من قبل فى الإشارة إلى الدولة الدينية للإسلام - وذلك على الرغم من إمكان اختيار كلمة أخرى من عدد من الكلمات المتاحة ذات المضمون العرقى أو الإقليمى فى المقام الأول .

وهكذا فإن أسباب عدم إنشاء المسلمين لحركة علمانية خاصة بهم ، ورد فعلهم العنيف ضد محاولات استعمال مصطلح قادم من الخارج ، سوف تتضح من صور التضاد القائمة بين تاريخ المسيحيين وخبرتهم ، وبين تاريخ المسلمين وخبرتهم ، إذ تعلم المسيحيون منذ البداية ، نظريًا وعمليًا ، أن يميزوا بين الله وقيصر ، وبين الواجبات المختلفة التى يلتزمون بها لكل منها ، ولكن المسلمين لم يتعلموا ذلك .

ويبدى تاريخ المسيحية اهتمامًا كبيرًا برصد الانشقاق الدينى والهرطقة ، وبالصراعات التى انخرط فيها دعاة المذاهب المتنافسة ، ومن يمسكون بأزمّة سلطات متنافسة، مكافحين جاهدين للانتصار على بعضهم البعض ، بالاضطهاد إن كان الاضطهاد مجديًا ، وإلاّ فبالحرب . وتبدأ القصة بعد اعتناق الامبراطور قسطنطين للمسيحية مباشرة ، تقريبًا ، بالصراعات الخاصة بالعقيدة المسيحية والاختصاصات القضائية والفقهية التى نشأت بين كنائس القسطنطينية وأنطاكية والاسكندرية ، واستمرت بالصراع بين القسطنطينية وروما ، والنزاع الذى نشأ بعد ذلك بين البابوية والبروتستانتية ، والصراعات التى تلت ذلك بين الطوائف المختلفة للبروتستانتية ، واستمر ذلك حتى بدأت أعداد متزايدة من المسيحيين ، بعد قرون من سفك الدماء فى الحروب وضروب الاضطهاد ، فى الاقتناع أخيرًا بأن السبيل الوحيد لتحقيق أى صورة من صور التعايش المحتملة بين الناس الذين يختلفون فى عقائدهم ومذاهبهم ، هو منع الكنائس من تولى سلطات القهر والقمع فى الدولة ، ومنع الدولة من سلطة التدخل فى شئون الكنيسة .

ولكن تاريخ المسلمين كان يختلف اختلافًا كبيرًا ، فلقد نشأت بينهم

- بطبيعة الحال - اختلافات دينية ، وهى التى كانت تؤدى أحيانًا إلى القتال والقمع ، ولكنه لم يحدث بينهم ما يمكن مقارنته من قريب أو بعيد بالأحداث المسيحية التى غيرت وجه تاريخها ، مثل انشقاق فوتيوس ، أو حركة الإصلاح الدينى ، أو 'الإدارة المقدسة لمحاكم التفتيش' ، أو الحروب الدينية التى سالت فيها الدماء أنهارًا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، والتى أجبرت المسيحيين (تقريبًا) على إضفاء العلمانية على دولهم ومجتمعاتهم للخروج من الحلقة المفرغة للاضطهاد والصراع . فالمسلمون لم يصادفوا مثل هذه المشكلة ولم يكونوا من ثم بحاجة إلى مثل هذه الإجابة .

كان المسلمون قد صادفوا العلمانية للمرة الأولى فى الثورة الفرنسية[٦] ولكنهم لم يكونوا يرونها علمانية (إذ لم تكن الكلمة ولا مفهومها يعنيان شيئًا لهم فى ذلك الوقت) بل رأوها ثورة 'تخلو من المسيحية' ومن ثم فهى جديرة بالنظر فيها بعض الشىء . كانت جميع الحركات الفكرية السابقة فى أوروبا مسيحية ، إلى درجة كبيرة أو صغيرة ، على الأقل من حيث التعبير عنها ، ولم تكن ، من ثم ، جديرة إلا بالتجاهل مقدمًا من وجهة نظر المسلمين . وكانت الثورة الفرنسية أول حركة فكرية فى أوروبا تبدو لهم 'لا مسيحية' أو حتى 'ضد المسيحية' ، وهكذا تطلع بعض المسلمين إلى فرنسا آملين أن يجدوا فى هذه الأفكار 'المحركات' التى تدير عجلة العلوم والتقدم ، وقد برئت من العوائق المسيحية . وأصبحت هذه الأفكار تشكل مصدر الإلهام الأيديولوجى الرئيسى للكثير من حركات التحديث والإصلاح فى العالم الإسلامى فى القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومنذ البداية كان هناك من رأوا أن هذه الأفكار قد تشكل خطراً لا على المسيحية وحدها بل على الإسلام أيضاً ، وحذّروا – من ثم – منها ، ولكن تأثيرهم ظل محدوداً لمدة طويلة ، فإن معظم أفراد الأقلية التى كانت تدرى بوجود الأفكار الأوروبية أصلاً كانوا يبدون إعجاباً عميقاً بها، وأما الذين يشكلون الغالبية العظمى فكانوا أقرب إلى تجاهل تحدى الأفكار العلمانية الغربية منهم إلى معارضته . ولم يقم كبار المفكرين الدينيين من المسلمين بالتصدى للعلمانية إلا منذ فترة قريبة العهد نسبياً، ففهموا التهديد الذى تمثله لما يعتبرونه أعلى قيم الدين ، وكان رد الفعل هو الرفض الحاسم لها .

ويتضح مدى غرابة هذه الأفكار للمسلمين فى الجهد الذى بذلوه للعثور على مصطلحات مناسبة لها ، وكان الأتراك أول شعب مسلم يحاول دراسة الغرب إلى حد ما وابتكار مصطلحات أو تطويع بعض المصطلحات القديمة لإطلاقها على الأفكار والمخترعات الغربية . وكانت أولى المناقشات التركية للعلمانية تشير إليها بمصطلح ''لا دينى'' . ولكن معنى هذا المصطلح قد يختلط بسهولة بمعنى الكفر (عدم الإيمان بالدين) وسرعان ما تبين دعاة العلمانية الأتراك أن المصطلح الذى اختاروه يتضمن استفزازاً لا داعى له . ومن ثم أبدلوه بكلمة مستعارة من الفرنسية ، وهى (*laique*) – أى العامى أو الدنيوى – وقد اتخذت صورة تركية حديثة (*lâik*) لا تزال مستعملة حتى اليوم ، ثم دخلت الكلمة نفسها اللغة الفارسية .

لكنها لم تدخل العربية . ولقد كانت مهمة العرب أيسر إلى حد ما ، لأن العربية ، بخلاف التركية والفارسية ، لغة مسيحية ولغة مسلمة معاً .

ففى العديد من بلدان الشرق الأوسط توجد أو كانت توجد ، جاليات مسيحية كبيرة تتحدث العربية ، ولديها كتابات وآداب مسيحية عربية لا يستهان بها ، كما ابتدعت الكلمات العربية اللازمة لترجمة المصطلحات المسيحية . وقد ظل المسيحيون فى منطقة الهلال الخصيب يكتبون اللغة العربية بالحروف السريانية ، مثلما كان اليهود يكتبونها بالحروف العبرية، وكان المسلمون غير ملمين بالكتابات اليهودية العربية أو الكتابات اليهودية المسيحية زمنًا طويلاً ، بل لقد ظلت كتابات المسيحيين تعتبر فترة ما شأنًا من شئونهم الداخلية إلى حد بعيد ، حتى بعد أن بدأوا يستخدمون الأبجدية العربية المعروفة . ولكن انتشار التأثير الغربى اعتبارًا من القرن التاسع عشر جعل المسيحيين الناطقين بالعربية ، والذين كانوا كثيرًا ما يتلقون تعليمهم فى المدارس الغربية ، والذين كانوا أكثر انفتاحًا على الأفكار الغربية ، يضطلعون بدور رئيسى فى نقل هذه الأفكار . فكان أن قدم المعجم العربى المسيحى جانبًا مهمًا من المفردات الجديدة التى أسهمت فى تشكيل العربية المعاصرة .

وكان من المصطلحات المسيحية التى شاع استعمالها مصطلح 'عالمانى' التى تحولت فيما بعد إلى 'عَلَمانى' وتعنى حرفيا ما له علاقة بالعالم ، أى دنيوى ، وأصبحت الكلمة مرادفة لمصطلح 'الزمنى' و'غير الدينى' و'غير الكنسى' جميعًا. وابتدعت فى وقت لاحق كلمة دخيلة مترجمة هى 'روحانى' المشتقة من 'روح' للدلالة على المعنى المضاد . ومن عهد جِدٍّ قريب ، نسى الناس أصل كلمة عالمانى واشتقاقها المسيحيْين وحرّفوها فى النطق إلى عِلمانى، المشتقة من العلم ، وأُسيئ فهمها إذ أصبحت تشير إلى مذهب من يزعمون وجود تعارض بين العلم

البشرى والتنزيل الإلهى . وهكذا أصبحت ذات دلالة شاملة يستخدمها الكتاب الدينيون ، الراديكاليون منهم والتقليديون ، فى الإشارة إلى الأفكار التى يرونها أجنبية ، أو وثنية جديدة ، أو مناهضة للإسلام بصفة عامة، ويرون أن رجال الدعاية والمبشرين الغربيين ، إلى جانب من اغتر بدعوتهم من أهل البلاد ، أو من عملائهم ، قد استوردوها لتخريب المجتمع الإسلامى ووضع نهاية لحكم الشريعة . وهم يرصدون أصل هذا الشر إما فى أوروبا أو أمريكا ، أو فى اليهودية أو المسيحية أو الشيوعية. ولا يرى جميع هؤلاء إلا حلاً واحداً ، وهو إلغاء القوانين والعادات الغريبة والوثنية التى فرضها الإمبرياليون الأجانب والمصلحون من أبناء البلد ، وإعادة القانون الحق الأوحد، وهو شرع الله الشامل العام . وقد ظفر أنصار هذا المذهب بالسلطة فى إيران عام ١٩٧٩ ، وأصبحوا قوة يعمل لها حساب ، وبصورة متزايدة ، فى البلدان المسلمة الأخرى .

وقد تخلى الغربيون فى غمار العلمانية عن الإيمان بالله وعادوا للإيمان به مرتين مصدراً لسيادة الناس ومعبوداً للأمة ، وكانت هاتان الفكرتان غريبتين عن الإسلام ، لكنهما أصبحتا - فى غضون القرن التاسع عشر - مألوفتين ، ثم سادتا فى القرن العشرين فى أوساط المثقفين الذين ساروا فى طريق الغرب ، وهم الذين تولوا فترة ما حُكْم الكثير من الدول الإسلامية إن لم نقل معظمها. ففى 'الدولة-الأمة' ، المحددة بالبلد التى تحكمها أو الأمة التى تشكل سكانها، كانت الدولة العلمانية ممكنة من حيث المبدأ . ولم تقم إلا دولة مسلمة واحدة، هى الجمهورية التركية ، باتخاذ العلمانية رسميًا مبدءًا ، فأصدرت مرسومًا

بحذف النص على الإسلام من الدستور وإلغاء الشريعة التى لم تعد تمثل جانبًا من قانون البلد . وورثت الجمهوريات الست التى كانت سوفيتية يومًا ما ، ويمثل المسلمون أغلبية سكانها ، نظامًا علمانيًا صارمًا ، إلا باعتبار أن الشيوعية كانت عقيدة راسخة الأركان . ولم تُبْدِ معظمها حتى الآن ميلاً يذكر إلى إضفاء الطابع الإسلامى على قوانينها ومؤسساتها ، وقطعت دولة واحدة أو دولتان مسلمتان مسافة ما على الطريق نحو الفصل [بين الدين والدولة] وقامت عدة دول أخرى بتحديد تطبيق الشريعة فقصرته على الزواج والطلاق والميراث ، واتخذت قوانين جديدة، معظمها من أوروبا الغربية ، فى غير ذلك من الأمور.

وبدأ منذ عهد قريب رد فعل قوى مضاد لهذه التغييرات ، إذ نشأت سلسلة كاملة من الحركات الإسلامية ، الراديكالية والمناوئة، التى تُطلَقُ عليها صفةٌ فضفاضة وغير دقيقة ، هى "الأصولية" ، وهى تشترك فى غاية واحدة ، ألا وهى إلغاء الإصلاحات الموجهة نحو العلمانية فى القرن الماضى ، وإبطال النصوص القانونية المستوردة والعادات الاجتماعية التى جاءت معها ، والعودة إلى قانون الشرع الإسلامى وإلى نظام سياسى إسلامى . واستطاعت هذه القوى أن تصل إلى السلطة فى ثلاث بلدان هى إيران وأفغانستان والسودان ، كما إنها تمارس نفوذًا متزايدًا فى بضع دول أخرى ، وبدأت بعض الحكومات فى إعادة العمل بالشريعة، إما اقتناعًا ، وإما (فى حالة النُّظم المحافظة) من باب الاحتياط والحذر . بل إن القومية والوطنية اللتين كانتا مقبولتين بصفة عامة، بعد بعض المعارضة المبدئية من المسلمين الغيورين على دينهم ، أصبحتا الآن من جديد تتعرضان للتشكيك ، بل وأحيانًا للإدانة ،

باعتبارهما "ضد الإسلام" . وقد سمعنا فى بعض البلدان العربية من يدافعون عن القومية العلمانية ، التى أصبحت الآن عتيقة الطراز ، وهم يتهمون الأصوليين الإسلاميين بتقسيم الأمة العربية ، إذ يبثون الفُرقة بين المسلمين والمسيحيين ، وسمعنا الأصوليين وهم يردون عليهم قائلين إنهم هم دعاة الانقسام ، إذ يبثون الفُرقة بين الأتراك والفرس والعرب فى إطار المجتمع الأكبر للإسلام ، وإن جُرمهم أفظع وأشنع .

ويتفاوت تحديد العدو فى كتابات المسلمين الراديكاليين والمناوئين ، فهو أحيانًا اليهودى أو الصهيونى ، وأحيانًا المسيحى أو التبشيرى ، وأحيانًا الإمبريالى الغربى ، وأحيانًا – وهذا أقل تواترًا – الروسى أو غيره من الشيوعيين(٧) . ولكن عدوهم الأول ، وأقرب الأهداف التى يصوبون نحوها سهام حملاتهم وهجماتهم ، يتمثل فى دعاة العلمانية من أبناء البلاد – أولئك الذين حاولوا إضعاف الأساس الإسلامى للدولة أو تعديله بإنشاء مدارس وجامعات علمانية ، وقوانين ومحاكم علمانية ، وبهذا أخرجوا الإسلام ورموزه المهنية من مجالين رئيسيين هما التعليم والقضاء . وأما العدو الأكبر فى نظر معظمهم فهو كمال أتاتورك ، مؤسس الجمهورية التركية وأول مصلح عظيم يسير فى طريق العلمانية فى العالم الإسلامى ، كما أدانوا شخصيات بالغة التنوع – مثل الملك فاروق والرئيسين عبد الناصر والسادات فى مصر ، والرئيس حافظ الأسد فى سوريا ، والرئيس صدام حسين فى العراق ، وشاه إيران ، وملوك وأمراء الجزيرة العربية – باعتبارهم أخطر أعداء الإسلام ، لأنهم الأعداء فى الداخل .

وقد لقيت القضية أوضح وأنصع تعريف لها فى كتيب تداولته الأيدى

على نطاق واسع ، من تأليف محمد عبد السلام فرج ، المرشد الفكرى للجماعة التى اغتالت الرئيس المصرى أنور السادات[8] ، إذ كتب فرج يقول :

إن محاربة العدو القريب أهم من محاربة العدو البعيد ، ولابد أن تسيل دماء المسلمين فى الجهاد حتى تحقيق النصر. ولكن السؤال الآن هو : هل يكون هذا النصر لصالح دولة إسلامية قائمة ، أو لصالح نظام كافر قائم ؟ وهل يؤدى إلى تدعيم أسس هذا النظام الذى حاد عن سبيل الله ؟ إن هؤلاء الحكام يستغلون فحسب الفرصة التى أتاحتها لهم الأفكار القومية لبعض المسلمين ، حتى يحققوا أغراضًا غير إسلامية على الرغم من مظهرها الإسلامى الخارجى ، ولذلك فلابد أن يكون الجهاد تحت لواء المسلمين وتحت قيادتهم ، ولا يوجد نزاع حول ذلك .

وسبب وجود الإمبريالية فى ديار الإسلام يرجع إلى هؤلاء الحكام أنفسهم ، وهكذا فإذا بدأنا الجهاد بالكفاح ضد الإمبريالية ، لم يكن عملنا مجديًا ولا مفيدًا ، بل مجرد تضييع للوقت ، فواجبنا يقضى بالتركيز على قضيتنا الإسلامية ، والتى تعنى فى المقام الأول إقامة شرع الله فى بلادنا ، ونصر كلمة الله . ولا شك أن أولى ساحات الجهاد هى القضاء على هذه القيادات الكافرة وإبدالها بنظام إسلامى كامل . ومن هنا يأتى الفرج .

وتتعرض العلمانية حاليًا لمحنة فى الشرق الأوسط ، فمن بين دول

الشرق الأوسط ذات الدساتير المكتوبة ، لم تقم إلا دولتان بإلغاء النص على دين رسمى فى دستورها ، الأولى هى لبنان ، التى لم تعد مثالاً يدعو للتفاؤل للتسامح الدينى أو العلمانية ، والأخرى هى تركيا ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك ، ولكنها إذا كانت قد حافظت على المبدأ العام ، وهو مبدأ الفصل [بين الدين والدولة] فإن بعض التدهور قد وقع ، وأما الجمهوريات التى كانت سوفييتية فما زالتْ تكافح لحل المشكلات .

فإذا نظرنا إلى باقى دول الشرق الأوسط ، وجدنا أن جميع الدول التى لديها دساتير مكتوبة تنص فى الدستور على الإسلام بدرجات متفاوتة ، من جمهورية إيران الإسلامية التى تنزل الدين منزلة أساسية ، إلى سوريا التى تقصر الإشارة إلى الإسلام على أدنى حد ممكن ، إذ يقول دستورها إن قوانين الدولة مستوحاة من الشريعة . وأما الدول التى ليست لها دساتير مكتوبة ، مثل إسرائيل والمملكة العربية السعودية – بصفة أساسية – فهى تجعل للدين مكانة بالغة الأهمية فى تعريف الهوية والولاء . وإذا عقدنا مقارنة موجزة بينهما قلنا إن المملكة العربية السعودية تفوق إسرائيل فى الأهمية التى توليها لتطبيق القانون الدينى ، وإن إسرائيل تسمح بدور سياسى لرجال الدين يفوق الدور المقابل فى المملكة العربية السعودية بمراحل .

لقد استخدمت تعبير 'رجال الدين' [حرفيًا : 'الكهنة' أو 'الكهنوت' clergy] وهو – بطبيعة الحال – تعبير مسيحى ، وهو غريب عن كل التقاليد الإسلامية واليهودية ، ولكنه أصبح يمثل جانبًا لا يمكن إنكاره من حقائق الواقع اليوم عند المسلمين واليهود ، وهو ثمرة لتطور طويل الأمد ، يمكن للمرء أن يرصد بداياته فى السلم الهرمىّ لرجال الدين عند

العثمانيين ، فلقد عرفت الدولة العثمانية ما يشار إليه أحيانًا باسم المؤسسة الدينية ، وهى بناء متصاعد الدرجات للسلطات الدينية ، لكل منها ولايتها القضائية على إقليم معين ، قريب الشبه بالأسقفية أى المنطقة الخاصة بالأسقف فى المسيحية . وتعيين المفتى الخاص بمكان ما، تشمل ولايته القضائية كيانًا إقليميًا محددًا ، يرجع إلى العهود العثمانية ، ونكاد نؤكد أنه يتبع المثال المسيحى أو يعتبر استجابة للتأثير المسيحى . ولم يقتصر الأمر على المفتى الخاص بكل مكان ، بل إن هؤلاء كانوا يتدرجون فى المرتبة حتى نصل إلى الذروة التى يمثلها المفتى الأكبر لإستامبول ، والذى يمكننا أن نصفه دون شطط يذكر بأنه الرئيس الدينى للامبراطورية العثمانية ، أو ما يعادل رئيس الأساقفة للعاصمة .

واستمر العمل بهذا النظام ، حتى بعد سقوط الامبراطورية العثمانية، فى الدول التى خلفتها فى الشرق الأوسط ، حيث كانت الحكومات تقوم بتعيين موظفين يطلق على كل منهم لقب المفتى الأكبر، ويمارسون ولاية قضائية دينية، وربما استطعنا أن نقول "وكهنوتية" ، على مدينة أو مقاطعة أو قطر بأكمله ، ويضطلع بدور سياسى لم يعرفه الإسلام الكلاسيكى . ولنا أن نشاهد ذلك بوضوح أكبر فى "آيات الله" الإيرانيين ، "فآية الله" لقب لم يظهر إلا فى العصور الحديثة ، وهو غير معروف فى التاريخ الكلاسيكى للإسلام . وليت حكام جمهورية إيران الإسلامية يعرفون أن ما يفعلونه هو إضفاء الطابع المسيحى على الإسلام بالمعنى 'المؤسسى'، وليس بطبيعة الحال ؛ بالمعنى الدينى. فلقد أوجدوا فى إيران فعلاً وظائف تعادل وظيفة البابا ، ومجلس الكرادلة ، وقضاة من الأساقفة ، وخصوصًا محكمة تفتيش[٩] وكانت جميعًا غريبة

عن الإسلام . وربما أدى ذلك كله ، آخر الأمر ، إلى حركة إصلاح دينى .

ظل الإسلام ، لما يربو على ألف سنة ، المصدر الأوحد للقواعد والمبادئ التى تمثل مجموعة يقبلها الجميع لتنظيم الحياة العامة والحياة الاجتماعية ، بل ظلت الأفكار والمواقف السياسية الإسلامية ذات تأثير عميق وواسع المدى حتى فى الفترة التى وصل فيها النفوذ الأوروبى إلى ذروته ، فى البلدان التى تحكمها أو تسيطر عليها الدول الإمبرياليه ، إلى جانب البلدان التى احتفظت باستقلالها، ولاحت بوادر كثيرة فى السنوات الأخيرة على احتمال عودة هذه الأفكار والمواقف - وإن اتخذت صوراً معدلة إلى حد كبير - إلى احتلال مواقع سيادتها السابقة .

شاع مصطلح "المجتمع المدنى" شيوعًا كبيرًا فى السنوات الأخيرة، وأقبل عليه الناس يستعملونه فى عدد من المعانى المختلفة ، يتداخل بعضها فى بعض أحيانًا ، وأحيانًا تتضارب ، ومن ثم فقد يكون من المفيد أن نفحص نظرات الإسلام فى الطابع المدنى ، وفقًا لشتى تعريفات هذا المصطلح .

قد يكون المعنى الأول للصفة 'مدنى' ، فى الشرق الأوسط اليوم ، هو عكس صفة 'عسكرى' . ولذلك صلته الخاصة بالمكان الذى كثيراً ما يكون فيلق الضباط المحترفين فيه مصدراً للسلطة وأداة لها فى الوقت نفسه . وعلى ضوء هذا المعنى يتضح أن المجتمع الإسلامى كان فى نشأته وسنوات تكوينه الأولى مجتمعًا مدنيًا دون لبس أو غموض ، فلم يكن النبى والخلفاء الأوائل يستخدمون جنوداً محترفين ، بل كانوا يعتمدون فى أداء الواجبات العسكرية على نوع من الميليشيا المسلحة ، معظم أفرادها متطوعون . ولا نستطيع أن نتحدث ، واثقين ، عن وجود

جيش محترف حتى القرن الثانى الهجرى (القرن الثامن الميلادى) وكان الخليفة الذى كثيراً ما سار على رأس جيشه فى العهود الأولى ، وإن توقف ذلك فيما بعد ، من المدنيين . وكذلك كان الوزير الذى يتولى ، فى ظل سلطة الخليفة ، إدارة جميع فروع الحكومة، المدنية منها والعسكرية ، وكان شعار منصب الوزير هو الدواة (المحبرة) ، وكانت تُحمل أمامه وهو يسير فى المواكب أو الحفلات الرسمية العامة .

وفى أواخر العصور الوسطى أدت الاضطرابات الداخلية والغزوات الخارجية إلى تغييرات نتج عنها إضفاء الطابع العسكرى على معظم نظم الحكم الإسلامية . وقد استمر ذلك إلى العصور الحديثة . وفى أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين شهدنا 'فاصلاً' من الحكم المدنى ، الذى يتسم بطابع دستورى إلى حد ما ، على غرار النماذج الغربية فى معظم الأحوال . وفى إبان الخمسينيات وما بعدها ، سقطت معظم هذه الأنظمة ، وحلت محلها حكومات متسلطة وتخضع فى نهاية المطاف للسيطرة العسكرية .

ولكن ذلك ليس على الإطلاق عامًا شاملاً ، ففى بعض البلدان ، كالمملكة العربية السعودية على سبيل المثال ، لا تزال نظم الحكم الملكية التقليدية تحافظ على النظام المدنى التقليدى ، وفى بلدان أخرى ، مثل تركيا ، ومن بعدها مصر ، قام العسكريون أنفسهم بتمهيد الطريق لعودة الحكومة المدنية. وبصفة عامة ، يبدو أن احتمالات اكتساب الطابع المدنى لا بأس بها فى الوقت الحاضر .

وأما التفسير الأكثر قبولاً وشيوعًا لمصطلح المجتمع المدنى ، فيعنى أن الصفة مدنى لا تعتبر من أضداد السلطة الدينية أو العسكرية ، بل

السلطة وحسب. وبهذا المعنى يكون المجتمع المدنى هو ذلك الجزء من المجتمع ، بين الأسرة والدولة ، الذى تكون فيه الدوافع الرئيسية على العمل واتخاذ المبادرات وتكوين الجمعيات دوافع طوعية ، تحددها الآراء أو غيرها من الخيارات الفردية، وتتميز عن الولاء الراجع إلى المولد والطاعة التى تفرض بالقوة ، ولو كانت تتأثر بهما . ومن الأمثلة الحديثة البارزة : الشركات التجارية ، والنقابات العمالية ، والاتحادات المهنية ، والجمعيات العلمية ، والنوادى أو المنتديات (المحافل) والفرق الرياضية والأحزاب السياسية .

والنظرة الإسلامية التى يقدمها فقهاء الشريعة وأصول الدين ، وتكشف عنها الممارسة التى سجلها المؤرخون ، تتضمن سوابق شتى يتسم بعضها بالتناقض . فتقاليد الأعمال الخيرية والصدقات من جانب الأفراد تقاليد عريقة وجذورها راسخة فى الإسلام ، وصورتها القانونية هى الأوقاف الخيرية . ومعنى الوقف هو أن يهب شخص ما ، بدافع الورع والتقوى ، حبيسة تتكون من بعض الأصول الاقتصادية التى تدر دخلاً ما يخصص إنفاقه فى أغراض خيرية كالإنفاق على المساجد والزوايا ، والمدارس ، والحمامات العامة ، ومطاعم 'الصدقة' ، والأسبلة وما إليها . وقد يكون الواهب حاكمًا أو موظفًا حكوميًا ، ولكنه قد يكون ، بل كثيرًا ما كان فردًا خاصًا . والمعروف أن المرأة تتمتع بحق الملكية فى الشريعة الإسلامية ، وبحق التصرف فى ممتلكاتها ، وتبرز كثير من النساء بين واهبى الأوقاف ومؤسسيها ، إذ يمثلن أحيانًا ما يقرب من نصف العدد الكلى . وربما كان ذلك هو الجانب الوحيد من جوانب المجتمع الإسلامى التقليدى الذى يتمتعن فيه بالمساواة مع الرجال .

وهكذا أدى نظام الأوقاف إلى تقديم الكثير من الخدمات بالمبادرة الفردية، وهى التى تتولى الدولة فى النظم الأخرى المسئولية الرئيسية أو الوحيدة عنها . وكان من التغييرات الكبرى التى أتى بها بعض الحكام المستبدين من دعاة التحديث فى القرن التاسع عشر وضع الأوقاف تحت سيطرة الدولة .

وبهذا الأسلوب وغيره أدى التحديث فى الشرق الأوسط إلى تضييق نطاق الجمعيات المستقلة وذات التمويل الذاتى لا إلى توسيعه ، كما أن التعدى من جانب الدولة الحديثة التى ازدادت قوة قد حدّ من تطور المجتمع المدنى الحقيقى، فلقد اكتسبت الدولة الحديثة وسائل جديدة وأشد قوة تستطيع أن تسيطر بها ، فى المجال الثقافى ، على المدارس وأجهزة الإعلام ، وبصفة عامة على الكلمة المطبوعة . ولا شك أن الثورة التى شهدتها أجهزة الإعلام الإلكترونية سوف تقوض هذه السيطرة على مر الأيام ، ولكن السيطرة لا تزال قائمة ومؤثرة فى الوقت الراهن ، وأما فى الاقتصاد ، فإنه على الرغم من انهيار الاشتراكية والتخلى عنها ، نرى أن مشاركة الدولة فى الحياة الاقتصادية لا تزال مستمرة ، وتعتمد نسبة بالغة الارتفاع من السكان فى معظم بلدان المنطقة فى دخولها على الدولة بصورة مباشرة أو غير مباشرة . ويعمد الكثيرون من سائر السكان إلى تدبير أرزاقهم الهزيلة وغير المأمونة بشق النفس باللجوء إلى التهريب وغيره من المعاملات غير المشروعة - وكل ذلك فى إطار اقتصاد يقوم على السوق السوداء الواسعة النطاق ، وقد يكون بعض العاملين فى أجهزة الدولة من المتورطين فيها بشتى الطرق ابتغاء التكسّب والتربّح .

ولا تعترف الشريعة الإسلامية ، بخلاف القانون الرومانى والقوانين

المشتقة منه ، بالشخصية الاعتبارية (القانونية) لهيئة جماعية ، ومن ثم فلا يوجد معادل إسلامى للكيانات الجماعية الغربية مثل المدينة أو الدير أو الكلية ، إذ كان يحكم المدن فى الغالب موظفون تابعون للملك ، وكانت الأديرة والكليات تعتمد على الأوقاف الملكية أو الخاصة. ومع ذلك فقد كانت هناك هيئات جماعية ذات حيوية دافقة وأهمية بالغة فى المجتمع الإسلامى التقليدى مثل هيئات القرابة - كالأسرة والعشيرة والقبيلة ، وهيئات العقيدة ، التى كثيراً ما جمع بين أفرادها انتماؤهم إلى إحدى الطرق الصوفية ؛ والهيئات الحرفية ، التى يرتبط أعضاؤها برابطة نقابية؛ ومثل الحارة ، أى الحىّ الذى يمثل أحد أقسام المدينة . وكثيراً ما كانت هذه الهيئات تتداخل ، بل ويتفق بعضها مع البعض الآخر ، وكان التفاعل فيما بينها يتحكم فى جوانب كثيرة من حياة المدينة المسلمة .

وأفضل وسيلة ، فى السياق الإسلامى ، لقياس مدى استقلال المجتمع المدنى وقدرته على المبادرة ، ليست النظر إليه فى علاقته بالدولة بل فى علاقته بالدين ، إذ كان المسلمون يرون أن الدولة نفسها ظاهرة من ظواهر الدين وأداة من أدواته . وبهذا المعنى تكون الدلالة الأولى لصفة 'المدنى' هى 'غير دينى' ، ويكون المجتمع المدنى هو المجتمع الذى يكون المبدأ المنظم له شيئًا غير الدين ، باعتبار الدين مسألة تخص الفرد وحده . وكانت أول دولة أوروبية تمنح حقوقًا مدنية لغير المسيحيين هى هولندا ، وأعقبتها بعد وقت قصير انجلترا والمستعمرات الانجليزية فى أمريكا الشمالية ، حيث نال الخوارج المسيحيون ونال اليهود حقوقًا كبيرة ، وإن لم تكن قد أصبحت مساوية بعد لحقوق الآخرين . وأعقب ذلك آخرون ، وساهمت الأفكار التحريرية التى عبروا عنها مساهمة

كبيرة فى تكوين أيديولوجية الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية ، وعلى مر الأيام أصبحت هذه الأفكار مقبولة فى كل مكان تقريبًا فى العالم المسيحى الغربى . وعلى الرغم من ندرة عدد الدول التى قبلت ، باستثناء فرنسا والولايات المتحدة ، الفصل الرسمى فى الدستور بين الدين والدولة ، فإن معظمها يراعى ذلك فى الواقع العملى .

وأما فى العالم الإسلامى فإن نزع سلطان الدين باعتباره المبدأ المنظم للمجتمع لم يحاوله أحد إلا بعد وقت طويل ، وكانت المحاولة ترجع برمتها إلى التأثير الغربى ، ولم يكتب لهذه المحاولة أن تكتمل فى يوم من الأيام ، وربما كان العكس هو الذى يجرى حاليًا ، ولقد استعاد الدين 'المنّظم' فى إيران بالتأكيد مكانة تشبه المكانة التى كان يتمتع بها فى عالم العصور الوسطى ، سواء كان الدين المسيحى أو الإسلامى .

ولقد شهد التاريخ الإسلامى على مدى أربعة عشر قرنًا تغييرات كثيرة ، وأهمها أن طول الارتباط بالعالم المسيحى ، والتعايش معه أحيانًا والمواجهة فى أحيان أكثر ، قد أدى إلى تقبل الممالك الإسلامية فى عهودها المتأخرة فى إيران وتركيا ومن خَلَفهما من الدول لأنماط معينة من التنظيم الدينى الذى قد يوحى بمحاكاة - كانت على الأرجح لا شعورية - للأعراف الكنسية المسيحية ، وازدادت هذه المؤثرات الغربية قوة وأهمية بعد الثورة الفرنسية .

ولم تعتمد النظم الحاكمة الفرنسية المتتابعة فى نشر الأفكار الثورية الفرنسية فى العالم الإسلامى على الحظ ، بل عمدت إلى ترويجها بجد واجتهاد ، إما بقوة السلاح وإما (وهو الأسلوب الأفعل والأجدى) بالترجمة والطباعة . وازدادت سرعة تغلغل الأفكار الغربية فى العالم

الغربى زيادة كبيرة عندما بدأ الطلاب المسلمون يوفدون ، منذ أوائل القرن التاسع عشر ، بأعداد متزايدة إلى مؤسسات التعليم العالى فى فرنسا وإيطاليا وبريطانيا ، وبعد فترة إلى دول أخرى. وأصبح كثير من هؤلاء يحملون 'جراثيم' الأفكار الجديدة 'المُعْدية' .

وإلى أن بدأ تأثير هذه الأفكار فى الظهور ، كانت فكرة نشدان مجتمع غير دينى أو السماح بإقامته فكرة غريبة تمامًا عن الإسلام ، وأما 'الوصفتان' الدينيتان الأخريان ، أى المسيحية واليهودية ، فكان من الممكن احتمالهما لأنهما صورتان سابقتان للتنزيل الإلهى وإن كان الإسلام قد تجاوزهما ، فالإسلام هو الصورة النهائية والمثلى ، ومن ثم فهما تعيشان بشكل من أشكال القانون الإلهى ، على ما بهما من نقص وربما من تحريف أيضًا . ولكن الذين كانوا يفتقرون حتى إلى هذا القدر من الهداية الدينية كانوا يعتبرون وثنيين وكفارًا ، وكان مجتمعهم أو جسد دولتهم يُعتبر الشر بعينه ، وكل من يسعى إلى الانضمام إليهم أو محاكاتهم من المسلمين يعتبر مرتدًا .

ولا شك أن أحد معايير المدنية هو التسامح - أى الاستعداد للتعايش مع الذين يعتنقون عقائد أخرى ويمارسون ما تقضى به . وكان جون لوك يعتقد ، هو وغيره من الغربيين ، أن أفضل سبيل لذلك هو قطع الروابط بين الدين وقوة الدولة ، أو إضعاف هذه الروابط على الأقل . ولم يكن المسلمون يجهرون فى الماضى بمثل هذه العقيدة أبدًا ، ولكنهم يرون أنهم ملزمون بصورة ما من صور التسامح الذى يقضى به الدين الإسلامى السائد ، وتقول الآية التى يكثر الاستشهاد بها من القرآن الكريم {لا إكراه فى الدين} (البقرة ٢٥٦) وكان فقهاء المسلمين وحكامهم

يفسرون هذه الآية ، بصفة عامة ، تفسيرًا يبيح قدرًا محدودًا من التسامح إزاء بعض العقائد الدينية الأخرى ، دون أن يطعن ذلك أو ينتقص ، بطبيعة الحال ، من المركز الأول الذى يشغله الإسلام أو من تفوق المسلمين .

هل يعنى ذلك أن الدولة الإسلامية الكلاسيكية كانت ذات حكومة دينية ؟ سيكون الرد بالإيجاب فقط بالمعنى الذى تعتبر فيه بريطانيا اليوم ملكية ، أى إن المسلمين يرون أن الله هو الملك الحقيقى للمجتمع ، والمصدر الأخير للسلطة ، والمصدر الوحيد للتشريع . ونرى فى أول رواية وصلت إلينا من مسلم زار مجلس العموم البريطانى فى نهاية القرن الثامن عشر أنه يبدى دهشته لمصير شعب ليس عنده شرع منزّل ، بخلاف المسلمين ، وأنه مضطر بسبب ذلك لقضاء أغراضه بالاعتماد على نفسه فى سَنِّ قوانينه الخاصة – وهو أمر يدعو للرثاء(١٠) . وأما بالمعنى المعهود فى الحكم الدينى ، أى خضوع الدولة لحكم الكنيسة أو الكُهّان ، فلم تكن للدولة الإسلامية قطعًا ولا يمكن أن تكون لها حكومة دينية . ففى إطار هذا المعنى لم يكن فى الإسلام الكلاسيكى كهنوت ، ولا رجال دين يشغلون مناصب رفيعة ويستطيعون أن يحكموا أو يؤثروا فيمن يتولون الحكم . وأما الخليفة الذى كان على رأس مؤسسة حاكمة تجمع بين ''الكنيسة والدولة'' ، إذا صح هذا التعبير ، فلم يكن فقيهًا فى القضاء ولا فى أصول الدين ، بل كان ممارسًا لفنون السياسة وأحيانًا لفنون الحرب . وأما منصب 'آية الله' فلقد ابتكر فى القرن التاسع عشر، وكان حكم الخومينى وخليفته فى منصب ''الفقيه الأسمى'' من مبتكرات القرن العشرين .

وإذا كان الإسلام لا يتفوق فى معظم معايير التسامح ، نظريًا وعمليًا ، على الديموقراطيات الغربية فى الصور التى وصلت إليها فى تطورها على امتداد القرنين أو القرون الثلاثة الأخيرة ، فإنه يتفوق قطعًا على معظم المجتمعات ونظم الحكم التى نشأت فى المسيحية والعهود التالية ، فإذا كان التاريخ الإسلامى يخلو من مظاهر التحرير والقبول والاستيعاب الغربية للمؤمنين بعقائد أخرى ، ولغير المؤمنين على الإطلاق، فإنه يخلو كذلك من شنائع طرد الإسپان لليهود والمسلمين ، ومحاكم التفتيش ، ومحاكمة المتهمين بالهرطقة وإعدامهم حرقًا ، ومن الحروب الدينية ، ناهيك بالجرائم الحديثة التى ترتكب أو يتغاضى المسئولون عن مرتكبها . لقد وقعت حالات اضطهاد عارضة ، ولكنها كانت نادرة وعادة ما كانت قصيرة الأجل ، وتعزى إلى ظروف محلية وخاصة . وكانت الحكومات الإسلامية على استعداد ، فى حدود معينة ووفقًا لقيود معينة ، للسماح بممارسة أديان التوحيد المنزلة الأخرى ، وإن لم تسمح بنشرها. بل إن الحكومات الإسلامية قد نجحت فى اختبار أصعب وأشق ألا وهو التسامح مع العقائد المختلفة عن عقيدتها ، بل لقد تسامحت مع المشركين أنفسهم بعد امتداد الحكم الإسلامى إلى معظم مناطق الهند ، رغم أن النص الحرفى للشريعة يقضى بتخييرهم بين اعتناق الإسلام أو الاسترقاق . ولم يكن يُستثنى من مظلة التسامح إلا من يكفر كفرانًا مطلقًا - كأن يكون لاأدريًا أو ملحدًا - ولكن هذا الاستثناء نفسه لم يكن يعمل به إلا إذا شاع كفر الكافر وأثار ضجة . وكان المعيار نفسه مطبقًا فى التسامح مع الصور 'المنحرفة' للإسلام .

ولكن التسامح الإسلامى تناقص بعض الشىء فى العصور الحديثة ،

فبعد الحصار التركى الثانى لمدينة ڤيينا عام ١٨٦٣ أصبح الإسلام قوة تتراجع بدلاً من أن تتقدم فى العالم ، وبدأ المسلمون يشعرون بالتهديد الكامن فى نشأة الامبراطوريات المسيحية الكبرى وتوسعها فى شرقىّ أوروبا وغربها . أى إن المسلمين وجدوا من الصعب عليهم مواصلة التسامح الذى يشى بهدوء البال ، والذى كان يعتمد لا على افتراض التفوق الدينى فحسب ، بل على افتراض التفوق فى القوة أيضًا وهكذا لم يعد التهديد الذى بدا أن العالم المسيحى يمثله للإسلام مقصورًا على الجانبين العسكرى والسياسى ، بل لقد بدأ يهز هيكل المجتمع الإسلامى نفسه ، إذ قام الحكام الغربيون ، كما قام من تتلمذ على أيديهم - وإلى درجة أكبر كثيرًا - من حاكاهم من المسلمين بإدخال سلسلة كاملة من الإصلاحات ، معظمها من أصول غربية أو مستوحاة من الغرب ، وهى التى كان لها تأثير متزايد فى أساليب حياة المسلمين فى بلدانهم ومدنهم وقراهم وأخيرًا فى منازلهم .

ورأى الناس مُحقّين أن هذه التغيّرات كانت لها أصول غربية أو أنها مستوحاة من الغرب ، كما كانوا كثيرًا ما يرون الأقليات غير المسلمة ، ومعظمها من المسيحيين وإن كانت أحيانًا ما تشمل اليهود ، فى صورة القوى أو الأدوات التى استُحدث بها التغيير ، وكثيرًا ما كانوا على حق فى ذلك أيضًا . وهكذا بدأ تفتت النظام التعددى القديم - المتعدد الأبعاد وذى التعدد العرقى - وبدأ الطرفان فى خرق العقد الاجتماعى الضمنى الذى كان هذا النظام قائمًا على أساسه ، فلم تعد الأقليات المسيحية التى استلهمت الأفكار الغربية الخاصة بحق تقرير المصير على استعداد لقبول ما كان يوفره النظام القديم لها ، على تسامحه، من منزلة أدنى

شأنًا ، وبدأت تتقدم بمطالب جديدة ، أحيانًا بالمساواة فى الحقوق داخل الأمة ، وأحيانًا بإنشاء كيان قومى منفصل لها ، وأحيانًا بالمطلبين معًا وفى الوقت نفسه ، كما أحست الأغلبيات المسلمة بالتهديد المعنوى لها ، فلم تعد على استعداد حتى لإبداء القدر التقليدى من التسامح . ومن المفارقات المحزنة أن الأقليات غير المسلمة فى بعض 'الدول-الأمم' الحديثة 'نصف العلمانية' ، التى تتمتع 'على الورق' بالمساواة الكاملة ، تتوافر لها فرص أقل وتواجه أخطارًا أكبر مما كان عليه الحال فى ظل النظام الإسلامى القديم القائم - رغم كل شىء - على التعددية ، فالنظام الحالى فى إيران ، بحكامه من رجال الدين ، وإعدامه من يُتّهم بالتجديف فى الدين ، ومباركته للقتلة أيضًا ، يمثل عهدًا جديدًا فى التاريخ الإسلامى . وفى ظل المزاج النفسى الحالى ، ليس من المحتمل أن يؤدى انتصار التيار الإسلامى المناوئ إلى العودة إلى التسامح الإسلامى التقليدى - بل إن ذلك لن يكون مقبولاً لدى عناصر الأقلية التى درجت على استيعاب الأفكار الحديثة بشأن الحقوق الإنسانية والمدنية والسياسية . وهكذا يبدو أن ظهور شكل ما من أشكال المجتمع المدنى هو الذى يقدم أكبر الآمال فى التعايش الكريم القائم على الاحترام المتبادل .

كانت العلمانية فى العالم المسيحى تمثل محاولة لفض النزاع الطويل والمدمر بين الكنيسة والدولة ، وكان انفصالهما ، الذى أخذت به الثورتان الأمريكية والفرنسية وبدأ تطبيقه فى أماكن أخرى بعد ذلك يهدف إلى الحيلولة دون أمرين ، الأول هو استغلال الدولة للدين فى تدعيم سلطتها وتوسيع نطاقها ، والثانى هو استخدام رجال الدين للدولة فى فرض

تعاليمهم وقواعدهم . ولطالما اتجه الرأى إلى أن هذه المشكلة ذات طابع مسيحى محض، ولا علاقة لها بالمسلمين أو حتى باليهود وهم الذين بدأوا يواجهون مشكلة مماثلة فى إسرائيل ، ومن ينظر إلى حالة الشرق الأوسط المعاصرة ، بما فيه من مسلمين ويهود ، لابد أن يسأل إذا كان ذلك ما زال صحيحًا ، أو إذا ما كان المسلمون واليهود قد أصيبوا بمرض مسيحى ويجوز لهم - من ثم - أن ينظروا فى اتخاذ علاج مسيحى له .

الفصل السادس

6 الزمن والمكان والحداثة

فى عام ١٥٥٤ أرسل أوجيز غيسيلين دى بوزبق ، سفير الامبراطور إلى السلطان خطابًا يتحدث فيه عن مشكلة صادفها فى رحلته إلى العاصمة العثمانية قائلاً :

بقى مصدر إزعاج واحد ، يكاد أن يكون أسوأ من عدم وجود النبيذ ألا وهو إقلاق منامنا بأسلوب يبعث على الأسى البالغ . كنا كثيرًا ما نضطر إلى الاستيقاظ مبكرًا ، وأحيانًا حتى قبل طلوع الفجر ، كى نستطيع أن نصل فى وقت مبكر إلى المحطة المريحة الملائمة . وكان من نتيجة ذلك أن المرشدين الأتراك فى صحبتنا كانوا أحيانًا ما يخدعهم ضوء البدر الساطع فيوقظوننا بضجيج هائل بُعيد منتصف الليل ، فليست لدى الترك ساعات لحساب الوقت ، مثلما لا يضعون علامات على الطريق لحساب المسافات، وإن كان لديهم فئة من الرجال يطلق عليها اسم 'الطلاسمة' ، يعملون فى المساجد ويستخدمون الساعات المائية، وعندما ينتهون، استنادًا إلى هذه الساعات المائية ، إلى أن الفجر قد اقترب ، يقفون فى أبراج عالية مشيدة لهذا الغرض ، ويصيحون بأعلى أصواتهم لدعوة الناس إلى الصلاة .

ويكررون ذلك فى منتصف الوقت بين الشروق والزوال ، ثم عند الزوال ، وفى منتصف الوقت بين الزوال والغروب ، وأخيرًا عند الغروب ، فيصدرون نداءات عالية النبرة ، بصوت رجّاف ، وإن كان لا يخلو من الجمال ، وهى نداءات تسمع من مسافات بعيدة بل أبعد مما يتصوره المرء . وهكذا فالنهار التركى مقسم إلى أربع فترات ، تطول أو تقصر تبعًا لفصول العام المختلفة ، ولكن لا يوجد ما يدل على الوقت ليلاً. وهكذا كان مرشدونا حين يخدعهم سطوع البدر ، كما قلت ، يصدرون الإشارة بالرحيل قبل شروق الشمس بوقت طويل ، ومن ثم ننهض فى عجلة حتى لا نتأخر أو نلام على

التسبب فى أى حادث سئ قد يقع لنا ، فنجمع حقائبنا ، ومن ثم يوضع فراشى وخيامى فى العربة بسرعة ، وتُسرج خيولنا ، ونشط ونستعد انتظارًا لإشارة الرحيل . وفى غضون ذلك يكون الأتراك قد أدركوا خطأهم فعادوا إلى الفراش واستغرقوا فى النوم ... وقد عالجت هذا الإزعاج بأن منعت الأتراك من إقلاق منامى بعد ذلك ، وتعهدت لهم بأن أتولى إيقاظ الركب فى الوقت المحدد بشرط أن يخبرونى فى العشية بالساعة التى علينا أن ننطلق فيها . وأوضحت لهم أن معى ساعات آلية لم تخذلنى يومًا ما ، وأننى سأتولى تدبير الأمر وأتحمل مسئولية استمرارهم فى النوم ، قائلاً

إن لهم أن يثقوا فى قدرتى على أن أستيقظ فى الوقت المحدد . ووافقوا على اقتراحى وإن لم يكونوا مرتاحين تمامًا له . ووصلوا فى الصباح الباكر ، فأيقظوا خادمى وطلبوا منه أن يذهب لسؤالى 'عما تقوله أصابع ساعتى الآلية' وفعل ذلك ، ثم شرح لهم بأقصى ما يستطيع من مهارة طول الوقت الباقى على شروق الشمس . وبعد أن اختبرونا مرة أو مرتين واكتشفوا أنهم لم يُخدعوا ، بدأوا يثقون فينا بعدها ، معربين عن دهشتهم وإعجابهم بدقة ساعاتنا الآلية . وهكذا استطعنا أن نستمتع بالنوم دون ضجيجهم المزعج[1] .

ويقول بوزبق فى خطاب آخر أرسله عام ١٥٦٠ إنه لم يشهد "... أمّة تبدى مقاومة أقل للانتفاع بمخترعات الآخرين المفيدة ، إذ بدأوا يستخدمون بأنفسهم مدافع الميدان الكبيرة والصغيرة ، إلى جانب عدد كبير من مكتشفاتنا الأخرى . ولكنهم لم يقتنعوا مطلقًا بطبع الكتب وإقامة ساعات للجمهور ، قائلين إن كتبهم المقدسة سوف تفقد طابعها الحقيقى إذا طبعت ، ويظنون أنهم إذا أقاموا ساعات عامة فسوف ينتقصون من سلطة المؤذنين وشعائرهم العريقة"[2] .

ويقول كاتب المذكرات الإنجليزى چون إيڤلين فى عام ١٦٨٣ إن أحد الرحالة الأوروبيين ، واسمه چان شاردان ، زار بلاد فارس عام ١٦٧٤ وذكر أن الفرس "ليس لديهم ساعات دقاقة أو ساعات الجيب"[3] .

ولا شك أن ثمة مبالغة فى حديث بوزبق عن موقف الأتراك ومواقف أبناء الشرق الأوسط بصفة عامة تجاه قياس الزمن والمكان ، ولكن

حديثه لا يجافى الحقيقة مجافاة كاملة ، إذ لاحظ الكثيرون من الرحالة إحدى خصائص المنطقة، وهى التفاوت الشديد فى الموازين والمقاييس الشائعة الاستعمال . ويقول المستعرب الإنجليزى إدوارد ويليم لين ، الذى قضى زمنًا طويلاً فى مصر بين عامى ١٨٣٣ و ١٨٣٥ وكتب باستفاضة عن البلد وأهلها ، "وأما المقاييس والأوزان المستعملة فى مصر فلا أستطيع أن أصفها وصفًا دقيقًا ، فبعد البحث الجاد الطويل ، لم أنجح فى العثور على نموذجين من فئة واحدة يتطابقان تمام التطابق ، وكان الفارق بينهما - بصفة عامة - كبيرًا جدًا"[٤] .

كان التفاوت كبيرًا ولا شك . فكان 'الرطل' ، وهو أكثر معايير الوزن شيوعًا فى الأسواق ويعادل الرطل الأوروبى (پاوند) تقريبًا ، يمكن أن يتفاوت تفاوتًا كبيرًا تبعًا للسلعة المباعة والمكان الذى يجرى وزنها فيه. ويصدق هذا أيضًا على المكاييل . وكان مما يزيد من الخلط إطلاق اسم واحد على قيمٍ مختلفة . وكانت تنشأ صعوبات مماثلة عند التعامل مع المقاييس الطولية المستخدمة فى قياس الأطوال والمسافات .

ورث المسلمون فى العصور الوسطى كَمًّا هائلاً من المعارف العلمية عن العالم القديم ، وعما سبقهم فى الزمن من حضارات الشرق الأوسط العريقة ، وأضافوا إلى ذلك المعارف الجديدة التى اكتسبوها من تجاربهم وبحوثهم ، خصوصًا فى رسم الخرائط ، والجغرافيا ، والهندسة والفلك . وكان علم الفلك تحديدًا يتطلب حسابات حساسة ودقيقة للزمن والمكان ، ولكن ذلك كله لم يكن له تأثير يذكر ، فيما يبدو ، فى الحسابات اليومية للزمن والمكان للأغراض العملية ، وهى التى كانت تستخدم فيها أساليب أبسط وأساسية .

كانت المقاييس الطولية تنقسم إلى ثلاث فئات أساسية ، الأولى هى الصغيرة ، والتى كانت تستخدم فى الأغراض التجارية والعملية ، لقياس الأقمشة والسلع المشابهة ، وفى البناء . وكان التعبير عنها عادة ما يستعير أطوال أجزاء من جسم الإنسان وهى : عرض الأصبع (أو القيراط بالعامية) وقبضة اليد ، والشبر ، والذراع (أو الهنداز) والساعد، والقامة (التى تعادل المسافة بين أطراف أصابع اليدين عند فتح الذراعين إلى أقصى مدى) .

وكانت مقاييس الأطوال تستخدم فى غرض آخر يتطلب وحدات أكبر، وهو قياس الأماكن المحوطة بحدود ، وكانت هذه المقاييس مطلوبة لأغراض التأريف (التسجيل العقارى) والأغراض المالية ، ووضع حدود الأراضى المملوكة ملك رقبة ، أو - وكان ذلك أكثر شيوعًا - الموهوبة أو الموقوفة . أما أغراض جمع الضرائب وتخصيص المسئوليات ، فقد كانت تحتاج إلى مقاييس أكثر دقة من المقاييس المستعملة فى التجارة وفى الأسفار . وكانت المقاييس المستعملة فى العهود الغابرة تعتمد بصفة أساسية على الزراعة - بعضها على مساحة الأرض التى يمكن بذر كمية محددة من الحبوب فيها ، والبعض الآخر، وكان أكثر شيوعًا ، على مساحة الأرض التى يمكن حرثها فى فترة زمنية محددة .

وكان الاعتماد فى قياس المسافات على معيار الوقت المستغرق فى قطعها يسود مناقشة ما يمكن تسميته بالمسافات الجغرافية ، فلقد كان للجغرافيين والمشتغلين برسم الخرائط نظمهم الخاصة ، ومعظمها مستقى من العالم القديم، ولكنها كانت خفيّة وغير مؤكدة إلى الحد الذى جعلها لا تصلح للاستعمال فى معظم الأغراض العملية ، وهكذا نرى فى

كتابات الرحالة ، وفى المراسلات العامة والخاصة ، أن المسافات فيما بين الأماكن دائمًا ما تقاس بالزمن المستغرق فى قطعها ، وأن الوحدات الأساسية هى الساعة واليوم . ولكن اليوم يتفاوت فى الطول من فصل إلى فصل ، والساعة – ذلك المقياس البشرى التعسفى – لها معان مختلفة ، كما إن المسافة التى تُقطع حتى فى ساعة محددة أو فى يوم واحد قد تختلف ، بل كثيرًا ما يتوقف طولها على طبيعة الأرض والمسافر.

ومقاييس المسافة فى السفر تعتمد على حركة الجسم البشرى ، وهكذا فإن تعريف 'الفرسخ' الفارسى القديم ، وصورته اليونانية هى 'باراسانج' ، يقول إنه المسافة التى يستطيع الرجل أن يقطعها على قدميه فى ساعة واحدة ، والكلمة العربية 'المرحلة' هى المسافة التى يقطعها المسافر فى يوم واحد . وقد احتفظت الحكومات الإسلامية فى الولايات البيزنطية السابقة 'بالميل' الرومانى، وهذا هو اسمه بالعربية ، وحاولت إقامة علاقات بين الاثنين ، فقيل إن الفرسخ يبلغ ثلاثة أميال ، والميل مائة قامة .

واستمرت عادة قياس المسافات بالزمن والحركة إلى يومنا هذا ، وليس من الغريب أن يسأل فلاح عن بُعد القرية التالية على الطريق فيجيب ''سيجارة واحدة'' بمعنى أنك إذا أشعلت سيجارة الآن ، فسوف تصل إلى تلك القرية عند نهايتها.

وقد أخطأ بوزبق عندما ظن أنه لا توجد علامات على الطريق ، إذ ترجع أقدم علامات طريق فى الإسلام إلى عام ٨٦ هجرية (٧٠٥ ميلادية) وكان الخليفة عبد الملك هو الذى أقامها فى منطقة بيت المقدس ، وكانت

اثنتان منها تشيران فى اتجاه المدينة ، الأولى على مبعدة سبعة أميال والثانية على مبعدة ثمانية من المدينة . وكانت الاثنتان الأخريان تشيران إلى دمشق على مسافتى ١٠٧ و ١٠٩ أميال[٩] . ولكن هذه كانت تنتمى إلى تراث الماضى ، ولم يكن لاستخدام الأميال أو علامات الطريق أثر يذكر فى الشرق الأوسط الإسلامى . وظلت كلمة ميل مستخدمة ولكنها استُمثلت إن صح هذا التعبير ، فواضعو المعاجم العربية يعرّفون الكلمة بأنها أقصى مرمى البصر على البر . ويقدر البعض هذه المسافة بثلاثة آلاف ذراع والبعض الآخر بأربعة آلاف . ولما كان الذراع يتفاوت طوله بين الناس ، فقد اتفق المعجميون على أن الميل يمثل مسافة تبلغ ستة وتسعين ألف أصبع . وحتى لو كان بوزبق قد أخطأ من الناحية الفنية المحضة ، فإن غيظه مفهوم .

ولم يكن الحال أفضل فيما يتعلق بقياس الزمن . وأما اليوم والشهر والسنة فالطبيعة تحددها ، وإن كان لنا أنّ نشير عَرَضًا إلى أن المسلمين كانوا ، مثل اليهود ، يرون أن اليوم يبدأ عند غروب الشمس ، ويقول الكتاب المقدس "وكان مساء وكان صباح يومًا واحدًا" (تكوين ١/٥) وقد اهتدى الفكر الإنسانى إلى ابتكار أساليب قياس ما يقل طوله عن اليوم وما يزيد طوله عن السنة ، فكانت الساعة الدقاقة لتقسيم اليوم من ناحية ، والتقويم (الروزنامة) لحساب السنوات من ناحية أخرى . وهكذا فإن تقسيمات اليوم تعتبر تقليدية ، وإن نشأت اختلافات كثيرة .

كان أهم قسم فرعى من أقسام اليوم ، الساعة (ساعة بالعربية و'شعتا' بالآرامية و'شاعة' بالعبرية) معروفًا فى العالم القديم . ففى الكتاب المقدس العبرى لا تقع الكلمة إلا خمس مرات ، وكلها فى سفر

دانيال – أى بعد أسر اليهود فى بابل ، وبعد أن تأثر اليهود بالثقافة البابلية – أربعة منها (٦/٣ ؛ ١٥؛ ٤/٣٠ ؛ ٥/٥) تشير إلى حدوث شىء مختلف فى وقت حدوث حدث ما . ولا تشير الكلمة إلى وحدة زمنية – فيما يبدو – إلا مرة واحدة.

وتستخدم الكلمة بكثرة فى الكتابات التلمودية بمعنى وحدة من الوحدات المتعاقبة المرقّمة للّيل أو للنهار ، دون أن يتضح دائمًا عدد الوحدات أو طول كل منها .

وترد كلمة ساعة كثيرًا فى القرآن ، لا أقل من ٤٧ مرة ، ٣٣ منها تشير فيها إلى ساعة البعث، ومن ثم فالكلمة تحتفظ هنا بالمعنى الأول وهو اللحظة .

وفى وقت ما لا نستطيع تحديده ، وإن كنا نكاد نقطع بأنه قديم ، بدأ العرب بقسمون اليوم إلى ٢٤ ساعة ، وكان لها نوعان الأول زمنى أى يتغير بتغير الفصول ، والثانى ثابت يتساوى فيها طولها . وكانت أهمية التفاوت فى الطول الزمنى فى الحضارة التى تقع قريبًا من خط الاستواء تقل عن أهميتها فى أراضى أوروبا البعيدة . وبحلول العصر العثمانى توصل الناس إلى حل وسط يقضى بتقسيم اليوم إلى ٢٤ ساعة متساوية الطول ، ولكن الحساب كان يبدأ ، وفق التقاليد القديمة ، عند غروب الشمس ، وهو ما يشير إليه الرحالة أحيانًا باسم 'التوقيت التركى' أو 'التوقيت العربى' . وقد ظل نظاما الحساب مستخدمين حتى الوقت الحاضر ، ولكن زيادة استعمال ساعات الحائط وساعات الجيب قضى تدريجيًا على نظام الساعات المتغيرة .

وإلى جانب التقسيم الطبيعى ، والملاحظ عادة ، للنهار إلى الفجر

والظهر والغروب ، كان هناك تقسيم فرْعى آخر له أهميته البالغة للمسلمين ، ألا وهو تحديد أوقات الصلاة. كما كان من أهم الأغراض الأساسية للعلوم الجغرافية تحديد جهة القبلة أى مكة . وكانت لذلك أهمية خاصة فى البلدان التى دخلت الإسلام حديثًا ، ولم تكن فيها تقاليد راسخة .

وتمثل الصلوات الخمس اليومية التى يولى المسلمون فيها وجوههم قِبَلَ مكة التزامًا دينيًا أساسيًا على كل مسلم ، إلى جانب صلاة الجماعة مرة واحدة فى الأسبوع، يوم الجمعة، وأما فى أيام الأسبوع الأخرى فللفرد أن يصلى وحده، إذا دعت الضرورة ، فى أى مكان كان . وأما الوقت فهو مساحة زمنية لا لحظة معينة ، ويعتمد تحديدها على الملاحظة، وأوقات الصلوات الخمس هى : صلاة الفجر قبل شروق الشمس ، وصلاة الظهر عندما تتجاوز الشمس خط الزوال ، وصلاة العصر عندما تتساوى ظلال الأشياء مع طولها ، وصلاة المغرب بعد اختفاء الشمس وراء الأفق ، وصلاة العشاء بعد اختفاء الغسق. ولملاحظة هذه الظواهر بدقة أهمية كبرى ، لأنها تتأثر كثيراً بالفوارق الإقليمية والفصلية . ولقد بذل الباحثون والعلماء المسلمون جهوداً كبيرة منذ أقدم العصور فى تحديد الأوقات الصحيحة واتجاه القبلة ، وتنظيمها . وكان هذا يجرى على مستوى معين من خلال الملاحظة المباشرة ، وعلى مستوى آخر عن طريق اختراع الأدوات اللازمة وإعداد الجداول .

وباستثناء الصلاة لم تكن هناك أنشطة تذكر تتطلب حساب الوقت – ولو بالتقريب – فلقد كان ذلك مجتمعًا لا برلمانات فيه ولا مجالس ولا إدارات للشئون البلدية ، ولم تكن إدارة الشئون العامة تتطلب جداول

زمنية محددة . وأقرب ما يقارب المجلس ، وهو الديوان الامبراطورى العثمانى ، كان يعقد اجتماعاته أربعة أيام فى الأسبوع ، هى السبت والأحد والاثنين والثلاثاء ، وتقول الروايات المعاصرة إنه كان يبدأ الاجتماع فى الفجر ويستمر حتى نحو الظهيرة ، وعندها يخرج أصحاب المظالم وغيرهم من غير أعضائه ، ويقدم طعام الغداء إلى أعضاء الديوان ويواصلون مناقشة ما تبقى من موضوعات . وأما فى المدارس والكليات فكان تنظيم اليوم الدراسى يتبع مواقيت الصلوات ، كما كانت مواعيد السفر للقوافل والأفراد تتحدد وفقًا لهذه المواقيت وفى آخر المطاف لثلاث مواعيد يومية هى الشروق والظهر والغروب .

وكان من الشخصيات المهمة فى قصور بعض حكام الشرق الأوسط شخصية المُنجّم ، وهو الذى كان يجمع بين وظائف قراءة الطالع وعالم الفلك. فبصفته الأولى كان مكلفًا بتحديد أوقات الطالع الحسن ، أى باختيار الأوقات ميمونة الطالع للبدء فى الأعمال الجديدة – كالزفاف أو كَشَنِّ حملة عسكرية أو القيام برحلة وما شابه ذلك ، وكان بصفته الثانية مسئولاً عن ضبط الجداول الفلكية وإقامة علاقة ما بين التوقيت الفلكى والتوقيت العملى .

ولم يكن استخدام الأدوات اللازمة لقياس مرور الوقت جديداً على الشرق الأوسط ، فكان اليونانيون يستعملون آلتين لقياس الوقت هما المزولة والساعة المائية ، وكان كلاهما قد اختُرع فى الشرق الأوسط ، المزولة ، حسبما ذكر هيرودوت ، اخترعها البابليون ، والساعة المائية اخترعها المصريون . وتشير المزولة إلى الوقت بتغير الظل واتجاهه ، ومن ثم فهى تختلف باختلاف الفصول والأماكن . ووضع الرياضيون

اليونانيون عدة طرق للتغلب على هاتين المشكلتين ، ولكن المزولة لم تكن منها فائدة ، بطبيعة الحال ، بين غروب الشمس وشروقها ، أو إذا اختفت الشمس وراء الغمام ، ولم يكن ثم علاج لذلك . وأما الساعة المائية - وهى مكان أو آلة يتساقط منها الماء بمعدل منتظم - فكانت مزيتها القدرة على العمل فى الظلام ، ولكن مشكلتها كانت العناية والصيانة ، وهنا أيضًا أظهر الرياضيون اليونانيون حذقًا بالغًا فى اختراع آلات تعمل بالماء لقياس الوقت ، وبعضها تصاحبه الموسيقى . وأضاف علماء المسلمين فى العصور الوسطى بعض الآلات الجديدة ، وكان بعضها معقداً ، بل إن بعض هذه المخترعات قد وجدت طريقها إلى أوروبا حيث احتفل بها الناس باعتبارها أعمالاً فنية أكثر من كونها آلات مُعدَّة للاستعمال اليومى .

كانت الساعة الميكانيكية من منتجات أوروبا ، إذ نجحت فى أول اختبار لها فى مطلع القرن الرابع عشر ، ولكن انتشار الساعات الأوروبية فى الشرق كان بطيئًا ، وزُعم أن السلطان محمد الثانى أبدى بعض الاهتمام بها ، وقيل ذلك أيضًا عن السلطان سليمان القانونى ، الذى أهدى إليه ملك فرنسا فى عام ١٥٤٧ "ساعة عظيمة صنعت فى مدينة ليون ، وكان فى الساعة نبع يبتلع الماء الذى وضع هناك فى غضون اثنتى عشرة ساعة ، وكانت عملاً فنيًا رائعًا وغالية الثمن"[٦] .

وبحلول القرن السادس عشر كانت ساعات الحائط وساعات الجيب الأوروبية قد شاع استعمالها وانتشر فى الشرق الأوسط ، واكتشفت فائدتها الكبرى فى المساجد ، لتحديد أوقات الصلوات الخمس ، بل إن العلامة تقى الدين ، مؤسس مرصد استامبول ، كتب دراسة عن

الساعات التى تعمل بالأثقال وباللوالب . وفى منتصف القرن السابع عشر وآخره تكونت نقابة للعاملين بصناعة ساعات الحائط وساعات الجيب ، ولكنهم كانوا من المهاجرين الأوروبيين ، لا من أبناء البلاد ، وبانطواء ذلك القرن أصبحوا عاجزين عن منافسة الواردات الأوروبية ، حيث كان الصناع يصمّمون هذين النوعين من الساعات خصيصًا لسوق الشرق الأوسط ، وكانوا يدخلون تحسينات مطردة على الساعات البندولية واللولبية ، وهى التى لم يكن صناع الساعات المحليون قادرين على منافستها . وترد فى مراسلات ڤولتير إشارات طريفة إلى صناع الساعات المقيمين فى ضيعته فى فيرنى ، وكان يساعدهم فى تصدير منتجاتهم إلى تركيا .

ويكثر ظهور الساعات فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وتزداد الإشارة إليها أولاً فى الهدايا التى تقدمها السفارات والشركات الأجنبية إلى ملوك الشرق الأوسط وكبرائه ، وبعد ذلك فى قوائم البضائع التجارية . وكانت صيانة هذه الآلات غير المألوفة وإصلاحها يمثلان مشكلة بطبيعة الحال ، وكثيرًا ما كانت الساعة تتوقف فيكون نصيبها الإهمال والنبذ ، ومن ثم بدأ العمل بإرسال أهل الحرفة مع الساعات المهداة لشرح طريقة تشغيلها وإصلاحها إذا اقتضت الضرورة ، بل لقد أقام بعض هؤلاء فى تركيا ، وأيضًا - إلى درجة أقل كثيرًا - فى بلاد فارس . وكان الطرف الأوروبى فى بعض الاتفاقيات والمعاهدات التجارية المعقودة بين الحكومات الأوروبية وحكومات الشرق الأوسط ، يتعهد بإرسال صناع ساعات الحائط وساعات الجيب إلى جانب هذه الساعات نفسها .

وكان الكثيرون من الأفراد يملكون ساعات الحائط وساعات الجيب فى القرن الثامن عشر ، إن لم يكن قبل ذلك ، وتشهد على ذلك قوائم جرد ممتلكات المتوفين . ووفقًا لتصنيف الأشياء المصنوعة فى الغرب فى هذه القوائم فى استامبول ، كانت ساعاتِ الحائط وساعات الجيب تأتى فى المرتبة الأولى ، ويصل عددها إلى ضعف عدد المسدسات والبنادق - التى تأتى فى المرتبة الثانية -- وتأتى بعد ذلك النظارات المقربة ، والتلسكوبات والنظارات الطبية ، بمقادير أقل كثيراً[٧] .

وبحلول القرن الثامن عشر شاع استعمال الساعات الأوروبية ، وإن كانت جميعًا من ممتلكات الحكومة أو الأفراد ، وظل وضع ساعات عمومية فى الأبراج والأبنية الأخرى غير مألوف ، وإن وردت إشارات إلى إقامة بعضها فى بعض الولايات البلقانية التابعة للامبراطورية العثمانية ، حيث أغلب السكان من المسيحيين - بل وكان البعض يرجع تاريخه إلى ما قبل الفتح العثمانى ، ولكنها ظلت محلية الطابع ولم يمتد تأثيرها إلى أماكن أخرى .

وأقيمت ساعة عامة وسط السوق فى إصفهان ، أنشأها رجل انجليزى ، بناءً على أوامر الشاه عباس (١٥٨٧ - ١٦٢٩) لكنها - فيما يبدو - لم تدم طويلاً ، وأما أول ساعة عامة فى استامبول فلم تُنشأ حتى منتصف القرن التاسع عشر - وربما كانت الأولى فى أى بلد إسلامى - وذلك فى فناء قصر ضُلمه باشى ، وفى وقت قريب من ذلك ، أى فى سنة ١٨٥٤ ، أقيم برج الساعة فى القلعة بالقاهرة ، وركُبّت فيه ساعة كان قد أهداها لُوِى فيليب ملك فرنسا إلى محمد على باشا والى مصر قبل ذلك بفترة ما .

وكما هو الحال دائمًا فى مجال التكنولوجيا والثقافة المستعارة ، كانت هناك فجوة زمنية فى إنتاج آلات قياس الوقت ، وتفاقمت هذه المشكلة بسبب التغيير العام فى العالم الإسلامى ، فبعد أن كان الشرق الأوسط الإسلامى ، قبل ذلك بقرون ، يقود مسيرة العالم فى العلم والتكنولوچيا ، بما فى ذلك أجهزة قياس الوقت ، توقف تطور العلم والتكنولوجيا فى الشرق الأوسط ، فى نفس اللحظة التى كانت أوروبا فيها ، وأوروبا الغربية بصفة خاصة ، تتقدم لتصل إلى ذرى جديدة .

كان التفاوت تدريجيًا ، ولكنه كان متزايدًا . ففى أواخر القرن الثامن عشر تمكن صناع الساعات فى استامبول من إنتاج ساعات حائط وساعات جيب من النوع الذى كانت أوروبا تصنّعه فى مطلع القرن السابع عشر ، ولم يكونوا قادرين ، فى هذا المجال ومجالات أخرى كثيرة، على مجاراة التقدم السريع للغرب .

لم يكن الأسبوع ، شأنه شأن الساعة ، مرتبطًا بالظواهر الطبيعية ، وكانت الكتب السماوية هى التى تحدده لليهود والمسيحيين والمسلمين ، وكان يوم الراحة أو الصلاة الجامعة ، أو اليوم المخصص لهما معًا فى نهاية الأسبوع يختلف من دين إلى دين ، فالسبت لليهود ، والأحد للمسيحيين والجمعة للمسلمين . بل إن قياس مرور الشهور والسنين يتيح مجالاً للتنظيم الدينى والحذق البشرى ، إذ كان الفلكيون فى العالم القديم قد لاحظوا التفاوت بين السنة القمرية والسنة الشمسية ، وابتكروا عددًا من أساليب سد هذه الفجوة ، وكان أشهرها نظام السنة الكبيسة . وقد اختلف الإسلام عن اليهودية والمسيحية فى إقرار التقويم القمرى الخالص ، وكان من نتيجة هذا أن جميع الأعياد الإسلامية تدور دورة

كاملة فى السنة الشمسية ثلاث مرات كل قرن . ويبدأ حساب هذا التقويم بالسنة العربية التى شهدت هجرة النبى من مكة إلى المدينة.

ولما كان التقويم الهجرى قمريًا خالصًا ، فقد تسبب فى بعض الصعوبات العملية فى مجال الإدارة العامة ، خصوصًا فى الوقت الذى كانت الضرائب تعتمد فيه على الزراعة أساسًا ، وكانت تعتمد هذه بدورها على دورات الفصول . وهكذا لجأت الحكومات الإسلامية منذ أقدم العصور إل وضع عدة صور للتقويم الشمسى ، وكانت تستخدمها فى الأغراض الإدارية جنبًا إلى جنب مع السنة القمرية الدينية . وكان بعضها سابقًا على الإسلام ، مثل التقويمين الشمسيين اللذين كانا ساريين فى زمن فتح مصر وإيران ، والبعض الآخر لاحقًا عليه . وكانت 'المالية' العثمانية (أى السنة المالية) تطويعًا للتقويم الشمسى وضع فى العصر الإسلامى ، تستخدم فيه المواعيد الإسلامية مع الشهور المسيحية الشرقية ، ويرجع تطبيقها إلى عام ١٧٩٠ ميلادية ، وظلت مستخدمة حتى نهاية الامبراطورية تقريبًا . كما وضع الفرس حلاً وسطًا يجمع بين السنة الإسلامية والشهور الفارسية القديمة ، وهو التقويم الذى لا يزال مستعملاً حتى الآن فى إيران ، وفى كل من هذين التقويمين كانت تنشأ أوجه تفاوت محتومة بين الحساب القمرى الإسلامى الحقيقى والسنة الشمسية الإسلامية المعدّلة . وهكذا نرى مثلاً أن ثورة تركيا الفتاة فى عام ١٩٠٨ قد وقعت فى سنة ١٣٢٦ هجرية ، وعام ١٣٢٤ من التقويم المالى ، وأن الثورة الإيرانية فى عام ١٩٧٩ قد وقعت فى سنة ١٣٩٩ هجرية ، وفى سنة ١٣٥٨ من التقويم الشمسى الإيرانى .

كانت المراسلات الخاصة والتجارية تؤرخ ، فى حدود ما نستطيع

تحديده ، وفقًا للتقويم الإسلامى ، ولكن السجلات المالية كانت تؤرخ وفقًا للتقويم الشمسى أو لأكثر من تقويم شمسى واحد . وكانت الوثائق الدبلوماسية تؤرخ حتى القرن التاسع عشر بالتقويم الهجرى ، على ما فى ذلك من افتقار غريب إلى الدقة . فالخطابات الملكية العثمانية وغيرها من الرسائل تشير إلى السنة بالرقم وإلى الشهر بالاسم، ولكنها تشير إلى اليوم بأنه غرة الشهر ، أو انسلاخ (سلخ) الشهر أو إلى العشرة الأوائل ، أو العشرة الوسطى أو العشرة الأخيرة من الشهر .

وإزاء مثل هذه الصعوبات وما يعادلها فى أماكن أخرى ، لا يدهش الإنسان أن يرى العمل بالتقويم المسيحى ، فى صورته الجريجورية ، وقد حظى بالقبول بصفة عامة فى جميع الوظائف العامة والحكومية تقريبًا ، لدى المسلمين واليهود فى الشرق الأوسط ، ولدى غير المسيحيين فى كل مكان آخر فى العالم . ومما يرمز إلى تعميم هذا التقويم إبدال الحروف المختصرة باللغات الأوروبية الدالة على السنة الميلادية (A. D.) وما قبل الميلاد (B.C.) بحروف ترمز للعصر العام (C. E.) وما قبل العصر العام (B. C. E.) فى الاستعمال الدولى .

وإلى جانب قياس الزمن، كان للمؤثرات الغربية نصيب فى قياس المكان ، وإدراكه واستعماله . ويتجلى الاختلاف مباشرة فى التضاد بين الفن الأوروبى والفن الإسلامى، وخصوصًا فى إدراك الفنان للمنظور (الهندسى) واستعماله، إذ يمكن فى هذا الصدد تبيّن التأثير الغربى فى عهد مبكر من عهود التصوير التركى والفارسى ، المصغّر والجدارى على حد سواء .

وتأثر إدراك المكان تأثرًا كبيرًا باثنين من المخترعات الأوروبية

الرامية إلى تحسين البصر - النظارات الطبية والتليسكوب ، وقد شهد للأول شاهد فى وقت مبكر ، هو القرن الخامس عشر ، وفى مكان قصىّ هو إيران ، إذ ينعى شاعر فارسى اسمه جامع ، الضعف الذى حل به فى شيخوخته ، قائلاً إن عينيه كانتا ستعجزان عن الإبصار الآن "لولا أن أصبحتا أربع عيون بفضل النظارات الإفرنكية"[٨] . وكان الجنود والمسئولون فى الشرق الأوسط سباقين إلى تقدير قيمة التليسكوب للأغراض الحربية ، ولرسم الحدود فيما بعد ، مع غيره من المخترعات . وأتاح لهم ذلك الاختراع تطبيق فكرة كانت أوروبية صرفة فى الماضى ، وهى فكرة الحدود السياسية المحددة بدقة .

لم تكن للدول فى العصور الوسطى حدود بالمعنى الحديث ، فكانت الأرض تشترك مع الزمن فى الافتقار إلى خطوط دقيقة للحدود ، وكان الشائع هو المنطقة أو الحزمة أو الفاصل ، وهو ما كان كافيًا لجميع الأغراض العملية . والشريعة الإسلامية التى تنظم العلاقات داخل الدولة وفيما بين الدول تتناول الأشخاص لا الأماكن . وكانت سلطة الحاكم تتوقف على قدرته على جمع الضرائب والحفاظ على النظام ، فإذا لم تكن هناك ضرائب لم تعد للحدود أهمية . وكانت النظرة إلى الصحارى تكاد تماثل النظرة إلى البحر ، وأما فكرة الحدود وإمكان رسمها بدقة فقد جاءت من أوروبا ، إلى جانب القول بأن ذلك التحديد ممكن وضرورى ، فلقد ظلت الامبراطوريتان العثمانية والفارسية فى صراع متقطع لمدة ٤٠٠ سنة تقريبًا ، لكنهما لم تقوما برسم الحدود بينهما آخر الأمر إلا فى عام ١٩١٤ بمساعدة لجنة مشتركة من الخبراء الإنجليز والروس . وما زال خط الحدود المذكور يمثل الحدود الغربية لإيران، مع تركيا فى الشمال، ومع العراق فى الجنوب حيث أدت إلى نشأة بعض النزاعات

الحدودية.

وكان للنظرات الغربية للزمن والمكان وقياسهما تأثير أيضًا فى الفن والموسيقى . ونستطيع أن نرصد المؤثرات الأوروبية فى فن الصورة المصغرة منذ عهود بعيدة ، وفى أماكن نائية مثل شرقىّ إيران ، ولابد أن عنصرًا من عناصر جاذبية الفن الغربى ، وبصفة خاصة طرائق رسم الصور الشخصية فى الغرب، كان استعمال المنظور ، وهو الذى أتاح درجة من الواقعية والدقة لا يمكن تحقيقها فى الفن النمطى والمقنن إلى حد ما الذى تتسم به الصورة المصغرة التقليدية . ولما كانت صور الكعبة، أقدس مزار إسلامى ، منتشرة على نطاق واسع فى الأراضى العثمانية وغيرها ، وهى بطبيعة الحال رسوم تمثلها وحسب، فقد حصل على إحداها - فيما يبدو - فنان أوروبى فى وقت ما فى مطلع القرن الثامن عشر وأعاد رسمها بأسلوب التصوير الأوروبى ، أى على أسس المنظور الهندسى ، وطبعت على ساعة موسيقية صنعت فى انجلترا للسوق التركية[٩] .

ويظهر التأثير الغربى بوضوح وجلاء فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر ، سواء فى معمار المبانى أو فى الزخارف الداخلية بها ، وبحلول القرن التاسع كان ذلك قد شاع وعم إلى الحد الذى كان يشكل خطرًا على بقاء التقاليد الفنية القديمة وإبدالها بهذا الفن الجديد القادم من أوروبا .

ومثلما كان لرؤية المكان وقياسه تأثير فى الفنون البصرية ، كان لرؤية الزمن وقياسه تأثير فى الموسيقى ، ولو إلى درجة أقل كثيرًا . وللوهلة الأولى قد يبدو الرفض الانتقائى للموسيقى الغربية فى غضون

الأخذ بطرائق الغرب بصفة عامة مناقضًا لما هو متوقع ، فالثقافة اللفظية، فيما يظهر ، أشق الثقافات طُرًا لأنها تتطلب ، فى شتى صورها، إما الإحاطة بلغة أجنبية أو وساطة مترجم . ولكن الثقافة الأدبية ، والثقافة اللفظية بصفة عامة ، كانت – من عدة وجوه – أكثر الثقافات تقبلاً واستيعابًا . وحتى بين المؤثرات الثقافية غير اللفظية ، نجد التضاد نفسه بين التأثير البصرى ، الفنى والمعمارى ، وهو الذى كان بصفة عامة واسع النطاق ، والتأثير الموسيقى الذى كان بطيئًا ومحدودًا. وقد نستطيع أن نرى هنا ملمحًا جوهريًا من ملامح الحضارة الغربية.

من الخصائص المميزة للموسيقى الغربية تعدد النغمات الموسيقى المتزامنة (البوليفونية) من خلال التوافق (الهارمونية) أو التقابل (الكنترابنطية) . ويبدأ ذلك فى أبسط صوره بالجوقة التى تنشد فيها الأصوات المتوافقة أنغامًا مختلفة فى تتابع منتظم لإحداث تأثير مُركّب ؛ وبعد ذلك تأتى الآلة الموسيقى ذات المفاتيح (مثل البيانو) حيث يتوافق عمل الأصابع العشرة لليدين ، وكل منهما تسير فى طريق مختلف لتحقيق غرض مشترك ؛ وأخيرًا تأتى الفرقة الموسيقية أو الغنائية المتصاحبة الأصوات (الأنسامبل) من الثنائيات والثلاثيات إلى الأوركسترا الكامل ، إذ يقوم العازفون أو المغنون بالأداء معًا ، من نصوص موسيقية (نوتات) مختلفة ، فتكون النتيجة أعظم من مجرد مجموع الأجزاء .

وإذا أعملنا خيالنا قليلاً وجدنا الظاهرة نفسها فى بعض الجوانب الأخرى للثقافة الغربية – فى النظم السياسية الديموقراطية وفى الألعاب الجماعية ، إذ يتطلب كل منهما التعاون ، بالتوافق لا بالوحدة ، بين

'المؤدين' المختلفين الذين يلعبون أدواراً مختلفة لتحقيق غرض مشترك . وتتضمن النظم السياسية البرلمانية والألعاب الجماعية صورة أخرى من صور التعاون فى الصراع ، فالأحزاب السياسية أو الفرق الرياضية المتنافسة ، تحاول أن تهزم خصومها ، ولكنها تعمل مع ذلك بموجب مجموعة من القواعد المتفق عليها ، وفى حدود زمنية متفق عليها أيضًا . ويمكننا أن نرى هذه الظاهرة نفسها فى نوعين متميزين من أنواع الإبداع الغربى - فى الرواية الحديثة وإلى درجة أكبر ، فى المسرح. فكل من هذين يقتضى اجتماع أنشطة متباينة لعدد من الأفراد الذين يختلفون فيما بينهم ، ونحن نتخيل ذلك فى الرواية ونراه مجسداً فى المسرح ، ونشهد شخصياتهم وعلاقاتهم المتداخلة وهى تتطور وتتغير بمرور الزمن. والفروق شاسعة بين الحكاية والرواية ، وبين الإلقاء الفردى والأداء الجماعى المسرحى ، وربما كان لنا أن نضيف ''بين الحاكم الفرد والمجلس'' أيضًا . وقد نستطيع أن نرى هذه الخصائص نفسها ، بصورة أشد وضوحًا ، فى عمل المؤرخ ، بل إنها هى التى تميز عمله عن عمل الرواة أو الأخباريين أو كتاب الحوليات .

إن هذه جميعًا تتطلب درجة ما من التوافق الذى يمارسه الكاتب الروائى أو المسرحى أو زعيم الحزب أو كابتن الفريق ، والمؤلف الموسيقى وقائد الأوركسترا. ويصدق ذلك ، بل وبقوة أكبر على البحث العلمى الحديث ، إذ لم يعد مجالاً مقصوراً على العبقرية الفردية ، وغدا يعتمد اعتماداً متزايداً على العمل المشترك بين أفراد الفريق والتنظيم . لقد زاد العلم الحديث من قدرتنا على ملاحظة الزمن والمكان وقياسهما إلى درجة لم يكن أحد يتصورها من قبل، فوسّع النطاق من 'النانوثانية' إلى السنة الضوئية .

و'البوليفونية'، مهما تكن صورتها، تتطلب التزامن الدقيق، كما إن القدرة على المزامنة ، أى على المقابلة الدقيقة بين الأزمنة ، وقياس الأزمنة بدقة لهذا الغرض ، من المعالم الجوهرية للحداث ومن ثم فهى من لوازم التحديث .

والقياس الدقيق لمرور الوقت ، بطبيعة الحال ، من الشروط الأولية للعلم الحديث والتكنولوجيا الحديثة ، أى البحث العلمى والتطبيقات التكنولوجية ، وهو أيضًا خصيصة جوهرية للحياة العامة والحياة الخاصة فى المجتمع الحديث، بلغ من وضوحها أن ساد التسليم بها ولم تعد فى العادة موضع مناقشة ، والجدول الزمنى أساسى لها ، أى 'جدولة' سلسلة من الأحداث التى تقع فى أوقات محددة سلفًا يجرى تحديدها ورسم خطوطها بدقة متناهية ، ويعتبر من عدة وجوه أقل أدوات التغيير إثارة وأشدها قوة فى 'عملية' التحديث برمتها ، ويبدو أنه بدأ بالسكك الحديدية ، أقدم صورة من صور النقل العام المنظم الذى يقطع مسافات ثابتة فى أوقات ثابتة ، وهو متاح لكل من يشترى تذكرة . وجاء بعد السكك الحديدية عدد من الأشكال الأخرى للنقل العام تقطع مسافات أطول وبسرعات أكبر . ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت خطوط المواصلات السريعة تخترق العالم الغربى وتربط أجزاءه بعضها بالبعض ، وأصبح الجدول الزمنى الذى يتضمن أوقات الرحيل والوصول من معالم الحياة اليومية . وغدا اليوم جهاز الاتصالات الحديثة كله ، من التلغراف والتليفون إلى التليفزيون ، إلى جانب الإضافات الأخيرة مثل الفاكس والإنترنيت ، متاحًا لحكومات الشرق الأوسط ، كما أصبح ، بصورة متزايدة ، متاحًا لمن يعارضونها ويريدون الإطاحة بها .

وإذا لم توضع جداول زمنية ، مهما يكن نوعها ، توقف عمل المجتمع ودولاب الاقتصاد ، وانحدرت الدولة بسبب اختلاط الأمور إلى هوة الفوضى، بل كان من المحال استمرار المعالم الأساسية للحياة الحديثة مثل الاستعراضات والمظاهرات والأحزاب السياسية والشركات التجارية والمقررات الدراسية والقوات المسلحة على جميع المستويات من الجيوش الجرارة إلى فصائل المشاة البسيطة .

ويبدأ التاريخ الحديث للشرق الأوسط ، وفقًا لما تعارف عليه معظم مؤرخي المنطقة ، في عام ١٧٩٨ ، بوصول الثورة الفرنسية ، ممثلة في الجنرال نابليون بونابرت وحملته إلى مصر ، وأُخضعت لأول مرة إحدى الدول في قلب ديار الإسلام لحكم دولة أجنبية وللتأثير المباشر للمواقف والأفكار الغربية. ومن الطريف أن يدرك الناس في استامبول هذا الجانب من جوانب الاحتلال الفرنسي على الفور ، إذ أبدى السلطان ، باعتبار مصر ولاية تابعة له ، قلقًا شديداً إزاء الفتنة التي قد تبثها هذه الأفكار بين رعاياه . وهكذا أمر بإعداد بيان عام وتوزيعه باللغتين العربية والتركية في الأراضي العثمانية كلها ، ويدحض فيه عقائد الثورة الفرنسية قائلاً : "بسم الله الرحمن الرحيم ، يا من تؤمنون بوحدانية الله، يا معشر المسلمين ، اعلموا أن الأمة الفرنسية (خرّب الله ديارهم ونكّس أعلامهم) من الكفار العصاة والمارقين الأشرار . إنهم لا يؤمنون بوحدانية مالك السماوات والأرض ، ولا برسالة شفيعنا يوم الدين ، بل نبذوا الأديان جميعًا، وأنكروا الآخرة ونكالها. إنهم لا يؤمنون بيوم البعث والنشور، ويزعمون أن لا يهلكنا إلا الدهر ، وأنه لا قيامة ولا حساب بعد الحياة الدنيا ، ولا امتحان ولا انتقام ولا سؤال ولا جواب".

وأما كلمة 'الدهر' فتشير إلى الآية ٢٤ من سورة 'الجاثية' التى تقول {وَقَالُوا مَا هِىَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ} وكلمة الدهر العربية من المترادفات الكثيرة للزمن ، وعادة ما تعنى مرور الوقت أو – فى حالات كثيرة – 'المدّة المستغرقة' . و'الدهرية' هو المصطلح الكلاسيكى الذى يستعمله علماء أصول الدين المسلمون فى الإشارة إلى المادية بشتى صورها ، بل إن هناك كتابات مستفيضة، فلسفية ولاهوتية ، تناقش طبيعة الزمن ، ومثل هذه المناقشات ليست ذات صلة بحياتنا الحاضرة .

الساعة والجدول الزمنى ، والتقويم والبرنامج – هذه هى الأدوات التى يستعان بها فى تقديم الحداثة ، وهى مفهوم جديد وحديث أيضًا ، ولقد بلغ من قبول العالم لهذه الأدوات واستيعابه لها أن الناس لم تعد تدرك أنها ذات أصول غربية . ولقد طرأ على الحياة تحول هائل بسبب العمل بتقسيم اليوم إلى ٢٤ ساعة ، وبالأجهزة اللازمة لمراقبة مرورها بل ووضع تخطيط لقضائها . فبالإضافة إلى الجداول الزمنية أتاح لنا هذا التقسيم ابتداع جداول الأعمال ، والمفكرات ، والبرامج ، والفواصل الزمنية ، وفترات الراحة ، إلى جانب شىء ربما كان أشقها تمثلاً واستيعابًا ألا وهو تحديد مواعيد المقابلات والالتزام بها.

ولنترك الكلمة الأخيرة فى هذا الموضوع لكاتب فرنسى مرموق قام بجولة فى الشرق الأوسط فى عام ١٩٤٧ ، إذ كتب يقول "لقد بذلت وما زلت أبذل أخلص الجهود أثناء أسفارى فى الشرق للوصول فى المواعيد المحددة للمقابلات التى تعطفوا فسمحوا لى بها ، وهى التى ناقشنا توقيتها بدقة واتفقنا عليه آخر الأمر . ولابد أن أعترف بأن هذه الجهود

والمحاولات الصادقة أخفقت حتى الآن .

"كان بعض الحكماء وذوى الخبرة ... يقولون لى أحيانًا : السماء هنا زرقاء ولفح الشمس شديد فلم العجلة ؟ لماذا تسئ إلى عذوبة العيش. الجميع هنا يتأخرون ، والحل الوحيد أن تنضم إلى الركب . فمن يصل فى الموعد المضروب يخاطر بإهدار وقته ، وليس ذلك مما يستهان به . ومن ثم فلا داعى لزيادة الدقة عن اللزوم . الدقة الصارمة لها بعض المزايا الصغرى ، ولكنها متعبة إلى حد بعيد . إنها تفتقر إلى المرونة ، وإلى الخيال ، وإلى البهجة ، بل وحتى إلى الكرامة"[١١] .

الفصل السابع

7 مظاهر التغير الثقافى

فى عام ١٨٣٠ تقريبًا ، كان ضابط شاب فى البحرية البريطانية يدعى أدولفوس سليد يتناول طعامه مع أصدقائه على شاطئ البوسفور حين فوجئ بسماع أنغام تعزفها فرقة من فرق الموسيقى العسكرية ، لقطعة موسيقية من تأليف روسينى ، قادمة من جهة قصر طوپ قاپى ، الأمر الذى أثار اهتمامه فقرر التحرّى عنه ، واكتشف شيئًا طريفًا ، وهو أن الذى كوّن الفرقة ودرّبها ويقودها شخص قال الضابط إنه ، باللغة الشائعة فى ذلك الوقت ، رجل من سردينيا(١) .

لم يكن وجود غريب فى القصر مذهلاً إلى الحد الذى بدا ذلك فيه لأول وهلة ، إذ كان السلطان محمود الثانى ، الجالس على العرش آنذاك، يقوم بحركة إصلاح واسعة النطاق فى القوات المسلحة العثمانية ، وهى التى كان لابد منها للبقاء فى العالم الحديث ، فأخذ يعيد تنظيم الجيش ، وتجديد معداته، وبوجه خاص إعادة تسليحه . ولكن الأمر لم يقتصر على ذلك ، بل إن السلطان أضاف إلى الأسلحة الجديدة التى زود بها جيشه الذى شكله بأسلوب جديد ، أزياء على النمط الغربى بل وفرقة موسيقية نحاسية ، وإن كانت الموسيقى بطبيعة الحال ، بما فى ذلك الموسيقى العسكرية ، من الأنماط الراسخة العريقة ، فالحضارة الإسلامية لها تراثها الموسيقى الحافل ، وقد سمعنا من شهد بوجود الفرق الموسيقية

العسكرية فى ذروة العصور الوسطى ، وكانت لها مكانة بارزة فى جيوش الامبراطورية العثمانية ، سواء أكان ذلك فى العروض العسكرية أم فى ساحة القتال . وكانت هذه الفرق تتكون من الطبول والأبواق، وأحيانًا بأعداد كبيرة . وحين نصل إلى القرن الثامن عشر نجد أن الموسيقى العسكرية التركية أصبحت معروفة فى أوروبا ، بل إن بعض كبار المؤلفين الأوروبيين قد استلهموها أو حاكوها ، ولكن السلطان محمود رأى من المناسب أن يضيف إلى الأسلحة الجديدة والأزياء الجديدة موسيقى جديدة ، وكان يطلب العون من الخارج فى جميع الإصلاحات التى أدخلها - من البروسيين للجيش ، ومن البريطانيين للبحرية ، ومن الفرنسيين للجهاز الحكومى المدنى ، ومن هذا المنطلق نفسه طلب من

سفارة سردينيا فى استامبول إرسال قائد فرقة موسيقية لتدريب فرقته الموسيقية النحاسية وقيادتها.

ووصل قائد الفرقة بعد قليل ، وكان اسمه دونيتزيتّى ، واسمه بالكامل چيوسيپىّ دونيتزيتّى ، وكان أخًا للمؤلف الموسيقى الأشهر غيتانو دونيتزيتّى ، وبدأ العمل على الفور بتشكيل ما أطلق عليه رسميًّا اسم 'موسيقى همايونى عثمانى' بالتركية ، ومعناه فرقة الموسيقى الامبراطورية العثمانية ، وكانت فرقة عسكرية على الطراز الغربى ، تستعمل الآلات الغربية وتعزف – بطبيعة الحال – موسيقى غربية[٢] .

وكان ذلك يختلف عن سائر الإصلاحات الأخرى ، أو عن معظمها على الأقل . إذ كان الغرض الأول من التحديث غرضًا عسكريًا ، إذ أوضحت الهزائم العسكرية أن شيئًا ما لم يكن على ما يرام ولابد من إصلاحه ، فشرع السلطان ومستشاروه فى إنشاء جيش جديد ، وكان معنى ذلك ، بطبيعة الحال تجديد العناصر البشرية وتدريبها بأسلوب جديد وتزويدها بأسلحة جديدة ، إلى جانب هياكل البنية الأساسية اللازمة لدعم وتدريب وتجهيز هذا الجيش وتيسير انتقالاته .

كانت هذه جميعًا خيارات عسكرية ، أدت بصورة محتومة إلى خيارات سياسية واقتصادية واجتماعية ، ولكنها لم تكن فى ذاتها تستدعى التغير الثقافى. وقد يقول قائل إن استحداث طُرُز الأزياء الغربية يمثل خيارًا ثقافيًا ، فلقد كان لزامًا على السلطان أن يعيد تجهيز جيشه ويعيد تنظيمه ، لكنه لم يكن ملزمًا بأن يجعل رجاله يرتدون سراويل عسكرية وصديريات غربية وأحزمة من طراز 'سام براون' ، ولكن ذلك مردود عليه بأن هذه الأزياء ربما كانت لها فائدة حربية ، أو

خاصة بالانضباط العسكرى . وأما أن تعزف الفرقة موسيقى روسينى فكان خيارًا ثقافيًا دون أدنى شك ، وهو يمثل الحد الفاصل بين الأخذ بطرائق الغرب وبين التحديث ، وهما المصطلحان اللذان أثار مضمونهما ومعناهما جدلاً كبيرًا .

فالتغيير الثقافى معناه الأخذ بطرائق الغرب ، وهو لا شك جانب من جوانب التحديث ، ولكنه ليس عنصرًا أساسيًا من عناصره ، وفقًا للرأى الشائع ، وهو الرأى الذى يقول إنه كان من الممكن الشروع فى التحديث دون الأخذ بطرائق الغرب ، وكان من الممكن إنشاء جيش حديث دون الاستعانة بالسنيور دونيتزيتّى وفرقته الموسيقية النحاسية ، أى قبول الأسلحة والمعدات من الغرب دون الإصابة بعدوى الثقافة الغربية الخبيثة المفسدة .

ولكن ذلك ، فيما يبدو ، لم ينجح نجاحًا كبيرًا - أعنى الأخذ بطرائق الغرب فى الموسيقى ، وإذا رجعنا بالبصر إلى الأزمنة الأولى ، لم نستطع أن نلمح أى أثر تقريبًا لتأثير ثقافى أوروبى فى مجال الموسيقى ، على الرغم من التواصل الذى استمر قرونًا عديدة بين عالم الشرق الأوسط وعالم الغرب . ولدينا تعليقات الزوار المسلمين لأوروبا ، وهى سلبية فى معظمها ، ومن أقدمها ما قاله مبعوث من إسبانيا المسلمة فى القرن العاشر إلى شليزڤيج [فى ألمانيا] وكان اسمة إبراهيم بن يعقوب ، وكان يتحدث عن الغناء الذى سمعه هناك قائلاً إنه ''صوت قبيح منفّر يشبه نباح الكلاب وإن كان أقرب إلى أصوات الوحوش...''[٣] .

ولدينا إشارات عارضة أخرى أبداها زوار آخرون ، معظمهم من الدبلوماسيين (وهل كان غيرهم يقبل على مشقة زيارة أوروبا ؟) ويشير

بعضهم إشارات سريعة إلى الحفلات الموسيقية الأوروبية مثل تلك التى تقدمها جوقة الصبيان للإنشاد الكنسى فى ڤيينا ، أو فرقة أوبرا باريس، ولكن تعليقاتهم كانت تدور حول المشهد على المسرح والجمهور أكثر ما تتناول الموسيقى نفسها(٤) .

لم تكن هناك سوابق تاريخية كثيرة لفرقة السنيور دونيتزيتّى النحاسية ، فهل كان لها مستقبل ؟ لقد ظل دونيتزيتّى مقيمًا فى تركيا ، ونحن نسمع عنه من وقت لآخر ، وقد منحه السلطان ، بطبيعة الحال ، رتبة ضابط فى القوات العثمانية ، وهو ما كان لابد منه لقائد فرقة موسيقية عسكرية . وقد ترقى فيما بعد إلى رتبة ميرالاى (عميد) ثم منحه سلطان آخر لقب الباشوية آخر الأمر . ونصادف اسم دونيتزيتّى باشا من وقت لوقت فى السجلات المحفوظة ، ونسمع خبرًا عنه فى آخر القرن ، ولا شك أنه كان طاعنًا فى السّنّ ، يقول إنه يقود أوركسترا من سيدات الحريم ، يرافقهن الخصيان ، فى حفلة موسيقية حضرها السلطان . والظاهر أنه بدأ بالفرقة الرباعية والخماسية ، وبمساعدتها تمكن من إنشاء أوركسترا فى القصر(٥) .

كما نسمع إشارات عابرة إلى الموسيقى الغربية ، إذ كان حلفاء تركيا من الألمان والنمساويين يدعون الموسيقيين للعزف فى تركيا إبان الحرب العالمية الأولى ، ويبدو أن الحفلات كانت تقدم لأبناء النمسا وألمانيا فى تركيا ، ولكن بعضها كان يقدم للمسلمين الأتراك فى القصر أو بالقرب منه(٦) .

ولقد كانت تذوق الموسيقى الغربية فى الشرق الأوسط ولا يزال محدودًا إلى درجة بعيدة ، إذ لا يزال الشرق الأوسط ، حتى يومنا هذا ،

يمثل فراغًا على خريطة الجولات الفنية العالمية لكبار الموسيقيين الدوليين، باستثناء بعض البلدان التى أخذت بطرائق الغرب ، فهم يطوفون ببلدان أوروبا الغربية والشرقية ، وأمريكا الشمالية والجنوبية ، بل ازدادت زياراتهم أخيرًا إلى جنوبى آسيا والشرق الأقصى . وفن الموسيقى الغربية يحظى الآن بالمستمعين والعازفين والمؤلفين فى اليابان وفى الصين وفى الهند ، لكنه لا يزال غريبًا كل الغرابة فى معظم أنحاء الشرق الأوسط .

أما تأثير الفنون البصرية فهو أكبر كثيرًا ، بل بما لا يقبل المقارنة ، ولابد أن كل من زار استامبول قد زار البازار العظيم يومًا ما ، ويوجد فى فناء مدخل البازار مسجد كبير هو مسجد نوروزمانيا ، الذى اكتمل بناؤه عام ١٧٥٥ ، وهو مسجد عثمانى امبراطورى ، مبنى وفقًا للتقاليد المعمارية الباذخة ، فله قبة واحدة تقوم فوق مكان مفتوح فسيح ، ويشبه للوهلة الأولى ما سلفه من المساجد ، وهى المساجد العظمى التى بناها السلاطين ، محمد وسليمان وسليم وغيرهم . ولكنه يختلف اختلافًا طريفًا، وهو زخرفته الخارجية على طراز الباروك الإيطالى .

عندما يظهر تأثير أجنبى فى شىء ذى أهمية جوهرية لثقافة ما ، مثل المؤسسات الامبراطورية والمساجد الجامعة ، فالواضح أن الثقة بالنفس ثقافيًا قد اهتزت بعض الشىء . لقد حدث شىء ما ، شىء مهم . وإذا قارنا التغيرات الثقافية فى الموسيقى وفى فن التصوير ، فلابد أن ندرك أن الأخيرة أقدم عمرًا وامتدادًا فى الزمن ، وأشد نجاحًا من كل جانب ، فمن المقتنيات الثمينة فى المتحف القومى البريطانى (ناشونال جاليرى) فى لندن لوحة زيتية تصور السلطان محمد الثانى (الفاتح)

الذى فتح القسطنطينية ، رسمها الفنان الإيطالى چنتيلى بِلّينى . واللوحة فى لندن ، لا فى استامبول ، لأن خليفة السلطان محمد ، وهو السلطان بايزيد ، كان يتسم بالمزيد من الورع ولم يكن يوافق على رسم الصور الشخصية ، فتصرف فى المجموعة التى كانت لدى أبيه ، ولكن محمد الفاتح لم يكن أول ولا آخر حاكم مسلم يسمح لنفسه بهذه المتعة، إذ رُوى أن السلطان المملوكى قايتباى كلّف فنانًا أوروبيًا برسم صورته ، وأصبح من المعتاد بعد ذلك أن يُحضر ملوك الشرق الأوسط فنانين غربين ، غالبًا من إيطاليا ، لتصويرهم . ومع مرور الزمن بدأ ظهور الفنانين المحليين ، الذين كانوا يتلقون التدريب أحيانًا فى أوروبا ، ويرسمون الصور الشخصية . كان رسم الصور الشخصية ، بوضوح ، نقطة انطلاق جديدة وجذرية فى التقاليد الثقافية لمنطقة تتمتع بتراث فنى خاص متميز وبالغ الثراء .

ويبدو أن دونيتزتّى كان أول من حاول إدخال الموسيقى الغربية ، ولكن الفنان الإيطالى الذى ساعد فى بناء مسجد نوروزمانيا ، قبله بنصف قرن ، لم يكن الأول . فلقد كان لديه ولدى من كلفوه بالعمل قدرٌ من الخبرة التى استطاعوا البناء على أسسها ، فنحن نستطيع أن نرصد التأثير الغربى من زمن بعيد وفى أقصى الشرق حتى إيران ، حيث يظهر فى فن 'الصورِ المصغرة' الوعىُ بالأفكار وأساليب العمل الأوروبية .

ويتضح التأثير المعمارى أشد الوضوح فى هياكل المبانى وأساليب زخرفتها الداخلية ، وقد أصبح ذلك عامًا شائعًا بحلول القرن التاسع عشر ، فكانت التقاليد الفنية والمعمارية القديمة آخذة فى الاختفاء ، وأخذ هذا الفن الجديد القادم من أوروبا يحل محلها .

ويمكن تتبع الأخذ بطرائق الغرب فى الفنون البصرية من عدة مناحٍ أخرى، ومشاهدة أمثلة لها فى بعض الأمور العملية مثل العملات وطوابع البريد ، فلقد عرف الشرق الأوسط العملات منذ زمن بعيد ، ولكن مظهرها يختلف الآن فصور الشخوص من الملوك التى يطبعها الأوربيون على عملاتهم تعتبر من الفظائع عند ذوى الآراء التقليدية من المسلمين ، ولكنها انتقلت إلى الشرق الأوسط وتدل على مدى التغلغل الثقافى . أما طوابع البريد فكانت ، بطبيعة الحال ، جديدة كل الجدة ، وكان طابع البريد فى ذاته ابتكارًا غربيًا ، ولكن التجديد كان يتبدى بصورة أوضح فى شكل الطابع ، ومن يصوره من الأشخاص ، وما يصوره من الأشياء.

ولابد أن أحد عناصر جاذبية الفن الأوروبى ، وخصوصًا فن تصوير الأشخاص ، كان عنصر الواقعية والدقة الذى باعد كثيرًا بينه وبين الفن النمطى و'الرسمى' للصورة المصغرة . فاللوحات الزيتية التى تصور الشخوص تصويرًا دقيقًا كانت لها جاذبيتها الواضحة ، وسرعان ما ثبتت فائدتها للملوك وغيرهم ممن يملكون أن يدفعوا ثمنها ويعرفون كيف ينتفعون بها ، والجاذبية نفسها تفسر لنا القبول السريع والاستعمال الواسع النطاق للتصوير الشمسى ، وذلك أيضًا على الرغم من الحظر الذى كان المسلمون يفرضونه على تصوير الإنسان .

وتفصح الملابس أيضًا عن تأثير المفاهيم البصرية الغربية ، والملابس بطبيعة الحال تؤدى غرضين معًا ، فهى تقى الإنسان البرد والرطوبة ، وتعتبر إشارة تعرّف تدل على الهوية . وهكذا فعندما يغير الناس ملابسهم ويرتدون ملابس مجتمع آخر ، يكونون قد اتخذوا خيارًا ثقافيًا

معينًا ، ولقد كان قبول تغيير الملبس أو مقاومته يستندان إلى هذه الدلالة. وكان الإصلاح فى هذا المجال قد بدأ بالجيوش ، فجميعها ترتدى الآن أزياء من النمط الغربى . بل إن جيوش ليبيا وجمهورية إيران الإسلامية لا تزال تأخذ بالأزياء العسكرية الغربية ، مثلما تستعمل أسلحة من النمط الغربى . وإذا كانت الأسلحة ضرورة حربية ، فإن الزى - إلى حد ما على الأقل - يمثل خيارًا ثقافيًا ، بل قد يقوّل المرء استسلاما ثقافيًا .

والقبعات والأحذية ذات أهمية خاصة . فلقد كان كثير من الرحالة الغربيين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يرون أن الأحذية يتجلى فيها فارق أساسى بين عادات الشرق الأوسط والعادات الغربية . فعندما يأخذ الفرد بطرائق الغرب ، أو كما يقول أبناء الشرق الأوسط ، عندما يتفرنج فى عاداته ، فإن لبس الأحذية الجلدية أو الأحذية ذات الرقبة ، يكتسب صفة تقترب من الدلالة الرمزية . وأما الرمز الأكبر فهو - بطبيعة الحال - غطاء الرأس ، إذ إنه قد يرمز إلى الدين أو إلى الولاء والانتماء، وأحيانًا إلى المهنة ، وهو يكلّل رأس صاحبه حتى فى الموت ، كما يتضح من شواهد القبور المنحوتة فى المدافن المبنّية بالأسلوب القديم .

وأهم وسيلة من وسائل التأثير الثقافى ، من عدة جوانب هى - بطبيعة الحال - الكلمة ، أى اللغة ، والترجمة بصفة خاصة . فالجماعات الثقافية الكبرى فى الشرق الأوسط ، أى الناطقون بالعربية والفارسية والتركية ، لديهم تراث أدبى ضخم وحافل ، باللغات الثلاث جميعًا ، ثم شهدنا بدايات ترجمة الكتب الغربية ، وهى التى كانت تتسم أولاً بالحذر وروح الاستكشاف ، بعد نشأة القوة الغربية .

ومن الطريف والمفيد أن نقارن بين حركة الترجمة الحديثة للكتب

الأوروبية، وهى التى يمكننا أن نرصد بداياتها الصغيرة فى القرن السادس عشر، وبين الحركة التى سبقتها فى العصور الوسطى ، ألا وهى حركة الترجمة الكبرى من اليونانية ، وإلى حد ما كذلك من الفارسية ، إلى العربية الفصحى فى العصور الوسطى ، فلقد كان معيار الاختيار فى الحركة القَرَوَسْطية هو النفع، إذ ترجم العرب ما ينفعهم ، وكان ذلك – فى المقام الأول – فى الطب، والفلك ، والكيمياء ، والفيزياء ، والرياضيات وكذلك فى الفلسفة ، التى كانت تعتبر نافعة آنذاك .

واقتصر الأمر على ذلك . أى إنهم لم يترجموا الأدب من أى نوع ، فنحن لا نجد فى قوائم الكتب المترجمة ، وهو قوائم بالغة الطول ، من اليونانية إلى العربية فى العصور الوسطى ، أى شعراء أو كتاب مسرح أو حتى مؤرخين ، إذ لم يكن لهم نفع ولم يولهم العرب اهتمامًا ، ولم يشغلوا أى مكان ، من ثَمّ ، فى برامج الترجمة . وكان ذلك يمثل ، بطبيعة الحال ، رفضًا ثقافيًا ، فأنت تأخذ ما ينفع من الكافر ، ولكنك لست فى حاجة إلى النظر فى أفكاره السخيفة أو محاولة فهم أدبه الأدنى من أدبك ، أو دراسة تاريخه الذى لا معنى له .

وتظهر المقارنة مع حركة الترجمة العثمانية بعض أوجه الشبه وبعض أوجه الاختلاف . فالمعيار الرئيسى هنا أيضًا هو النفع ، ولكن تعريفهم للنفع كان يقتصر اقتصارًا صارمًا – أكثر من اقتصار أسلافهم فى العصور الوسطى – على النفع العملى . إذ لا تشغل الفلسفة أى مكان فى ترجمات القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ، إذ لم تعد الفلسفة تعتبر من العلوم النافعة. وكانت قد سبقت ترجمة كل ما هو جدير بالقراءة ، من كتابات أفلاطون وأرسطو ، وأما أفكار الكفار التى

أعقبتها فلا يمكن أن يكون لها أى نفع . وترجم العثمانيون بعض الكتب فى الجغرافيا ، إذ كانت لها أهمية عملية واضحة لهم ، وكذلك قدرًا معينًا من الكتابات الحربية ، ولها نفعها الكبير عند تحديث الجيش على أسس غربية ، إلى جانب شىء آخر ، كان جديدًا ولم تكن الترجمات القروسطية تتضمنه ، ألا وهو التاريخ . فإذا لم تكن الفلسفة مهمة للعثمانيين ، فلقد كان التاريخ مهمًا . ويتبدى فى ذلك فارق كبير بين هذا الاتجاه وبعض الاتجاهات الحديثة فى مجتمعنا نحن .

كان المجتمع الإسلامى فى العصور الوسطى مجتمعًا يشغل التاريخ تفكيره إلى حد بعيد ، ولقد أصدر كتابات تاريخية بالغة الكثرة والثراء والتنوع ، ولكن أفراد ذلك المجتمع لم يكونوا يهتمون بالتاريخ غير الإسلامى ، ولا بالتاريخ السابق للإسلام ، باستثناء بعض الاهتمام المحدود بالإشارات التاريخية الواردة فى القرآن . ولم يكن لديهم ما يقولونه تقريبًا ، حتى وقت الغزوات المغولية ، عن جيرانهم فى آسيا وإفريقيا وأوروبا ، بل وأقل القليل حتى عن أسلافهم الوثنيين أنفسهم . وكان ضم الامبراطورية المغولية الشاسعة إلى أراضى الإسلام باعثًا على الوعى بالحضارات الأخرى ، ولكنه كان محدود التأثير وقصير العمر. وأبدى الأتراك العثمانيون بعض الاهتمام بتاريخ جيرانهم ، إذ نجد مثلاً تاريخًا لفرنسا من عصر فارامون الأسطورى حتى عام ١٥٧٢ ، مترجمًا إلى اللغة التركية[٧] . فقد يكون من النافع أن يعرف الإنسان شيئًا من تاريخ فرنسا ، ولكن الموضوع ، فيما يبدو ، لم يكن يحظى باحترام كبير، وما تزال تلك الترجمة محفوظة فى مخطوط أوحد فى لايبزج ، والواضح أنه لم يكن الكتاب الناجح الوحيد فى دوائر القراء العثمانيين ، بل كان

واحداً من بين كثرة، ونحن نصادف فيما بعد ترجمة كتب أخرى فى تاريخ البلدان الأوروبية وجغرافيتها ، ويزداد عدد هذه الكتب وتزداد أهميتها على مر الزمن . فقامت أول مطبعة تركية - تلك التى أُنشئت ونشطت فى النصف الأول من القرن الثامن عشر - بطباعة عدد من الكتب يبلغ مجموعها ١٧ كتاباً ، وكان جانب كبير منها من كتب التاريخ.

وشهد القرن التاسع عشر تطوراً كبيراً فى حركة الترجمة من اللغات الغربية إلى اللغة التركية فى تركيا ومصر ، ثم إلى اللغة العربية فى مصر وسوريا ، ثم إلى اللغة الفارسية فى بلاد فارس والهند . ومصر - كما هو معروف - بلد ناطق بالعربية ، ولكن أول حاكم يضطلع بتحديثها، وهو محمد على باشا (حكم من ١٨٠٥ - ١٨٤٨) كان عثمانياً من أصول ألبانية ، وكان يتكلم التركية هو وكبار مسئوليه العسكريين وغيرهم . وقامت المطبعة التى أنشأها فى بولاق بطبع أول سلسلة مهمة من الكتب الأوروبية المترجمة إلى اللغتين التركية والعربية . ففى الفترة من ١٨٢٢ إلى ١٨٤٢ طبع فى القاهرة عدد من الكتب يبلغ مجموعه ٢٤٣ ، وكان معظمها مترجماً ، وأكثر من نصفها باللغة التركية، فترجمت إلى اللغة التركية كتب فى الموضوعات الحربية والبحرية ، بما فى ذلك كتب فى الرياضيات البحتة والتطبيقية ، وأما كتب الطب والعلوم البيطرية والزراعية فقد ترجم معظمها إلى العربية ، وهو دليل طريف على تقسيم الوظائف بين النخبة العثمانية الناطقة بالتركية ، وهى أجنبية ، وبين أهالى مصر الناطقين بالعربية . ومما له مغزاه أن الكتب التاريخية القليلة التى ترجمت وطبعت فى مطبعة القاهرة فى هذه المرحلة المبكرة كانت

جميعها باللغة التركية . ويبدو أن التاريخ كان يعتبر نافعًا ، أو خاصًا بالنخبة ، أو يجمع بين هذا وذاك. ومن بين الكتب التاريخية الأربعة التى طبعت فى الفترة من ١٨٢٩ إلى ١٨٣٤ نجد كتابًا واحدًا عن كاثرين العظمى امبراطورة روسيا ، والثلاثة الأخرى عن نابليون وعصره . ولم يُستأنف نشر الترجمات التاريخية فى القاهرة حتى عام ١٨٤١ الذى شهد ظهور ترجمة – إلى اللغة العربية هذه المرة – لتاريخ شارل الثانى عشر ملك السويد ، الذى كتبه ڤولتير . ويعتبر هذا التركيز على سير الأشخاص أدعى للدهشة إن وضعناه فى مقابل الغياب الكامل لسير الملوك فى تراث الكتابات التاريخية الحافل باللغات العربية والفارسية والتركية . وكان بعض المترجمين قد ترجم كتاب الأمير لمكياڤيلى إلى اللغة العربية فى عام ١٨٢٥ ، وفى المخطوط حاشية تقول إن المترجم كان قسًّا مسيحيًا وإنه ترجمه بناء على أمر الباشا، لكنه لم يطبع ، لأسباب لا نملك إزاءها إلا الحدس والتخمين .

وكان هناك استثناء مهم لعدم الاهتمام بصفة عامة بالفنون الأدبية على اختلاف أنواعها ، ألا وهو المسرح . كان المسرح قد ازدهر ، كما هو معروف، فى الشرق الأوسط فى الأزمان الغابرة ، لكنه اختفى بعد التوسع الإسلامى . وكان المسرح اليونانى مرتبطًا بالطقوس والشعائر الوثنية ، ولم يكن له مكان فى المجتمع الإسلامى .

وبعد غياب طويل ، عاد المسرح إلى الظهور بوصول اليهود الإسپان فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، فلقد كانت لهم بعض الخبرة بالمسرح فى إسبانيا ، وقدموا عروضًا مسرحية اهتم بها مواطنوهم الجدد من الأتراك ، وأبدى حكامهم الأتراك اهتمامًا أكبر بها . ونستطيع

بدقة رصد بدايات عودة المسرح والعروض المسرحية فى هذه المنطقة من العالم اعتباراً من تاريخ وصولهم، وسرعان ما وجدوا من تتلمذ على أيديهم وحاكاهم ، كالنَّوَر أو الغَجَر على سبيل المثال الذين كانوا أقدر على التمثيل باللغة التركية منهم . وعمل اليونانيون والأرمنيون بصفة خاصة بفن المسرح فى فترة لاحقة ، وسرعان ما نشأ فى تركيا نظيرٌ لمسرح الكوميديا ديلارتى الإيطالى ، وهو مسرح 'أورطة أويونو' ، وكان نوعًا من المسرح المرتجل ، الذى اكتسب شعبية هائلة فى شتى أنحاء تركيا . وكان من بين الموضوعات موضوع يعتبر تنويعًا على عطيل ، وهو موضوع قادر بوضوح على إثارة الأصداء والتفهم الفورى .

وانتشر المسرح شرقًا من تركيا باتجاه بلاد فارس ، حيث ظهر مسرح 'الآلام' الشيعى الشهير فى أواخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر ، وقد شاعت الفكرة التى تقول (ويحتمل أنها خاطئة) إن مسرحية التعزية ، وهى مسرحية الآلام التى تصور استشهاد الحسين ، ترجع فى نشأتها إلى جذور المذهب الشيعى ، وأما إذا صحت هذه الفكرة فإن جذورها قد أُحكِم إخفاؤها. فنحن لا نسمع عن هذه المسرحيات حتى نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ، وليس من غير المعقول إذن أن نربط بينها وبين النهضة المسرحية التى كان اللاجئون الأوروبيون من ورائها ، هم وشتى من حاكاهم من أهالى البلد.

وكان أحد التجديدات الرئيسية فى تكنولوجيا الثقافة ، وخصوصًا فى تكنولوجيا توصيل الكلام ، يتمثل فى استحداث الطباعة(٩) . ولقد كانت الطباعة معروفة فى تركيا منذ القرن الخامس عشر ، فالعمل الذى

قام به جوتنبرج فى أوروبا مسجل فى الحوليات التركية ، وبدأ العمل بالمطابع فى الأراضى العثمانية فى وقت مبكر ، بترخيص من السلطان ، ولكنه كان مقصوراً على جاليات الأقليات . وكانت أولاها من اليهود ، وتلاها اليونانيون والأرمنيون فيما بعد ، وكان قد سُمح لهم بالطباعة بلغاتهم وبحروفها الهجائية، مع الحظر الصارم أو التحريم للطباعة بالأبجدية العربية . وكانت الحجة التى قدمت آنذاك تقول إن تلك الأبجدية هى التى كُتب بها القرآن ، وإنها من ثم مقدسة ، وإن الطباعة بها تمثل بالتالى نوعًا من المساس بالدين. ومن العوامل المحتملة ، وراء ذلك الحظر، المصالح المكتسبة لنقابة الخطاطين (والنساخين) .

ولكن 'إبراهيم متفرقة' تمكن ، بمعونة ابن أحد السفراء العثمانيين السابقين فى فرنسا ، من إقناع السلطات بالسماح له بإنشاء مطبعة لطباعة الكتب بالعربية والتركية ، بالحروف العربية. وفى الفترة من ١٧٢٩ ، العام الذى أنشئت فيه المطبعة ، إلى عام ١٧٤٢ ، الذى أغلقت فيه ، أصدرت هذه المطبعة التركية الأولى ١٧ كتابًا ، معظمها فى التاريخ والجغرافيا واللغة .

وبعد عدة محاولات فاشلة بذلها من كانوا يعملون لدى إبراهيم لاستئناف عمل المطبعة ، استطاع اثنان من أمناء الباب العالى شراءها من ورثة إبراهيم متفرقة ، واستئناف الطباعة ، بموجب فرمان من السلطان ، عام ١٧٨٤ ، ومما له دلالته أن الإنتاج قد بدأ بسلسلة من كتب التاريخ العثمانى ، تلاها كتاب فى النحو وثلاثة كتب فى موضوعات عسكرية . وعندما توفى صاحب المطبعة الجديد فى عام ١٧٩٦ ، أغلقت المطبعة للمرة الثانية . ولكن الطباعة كانت قد استؤنفت فى العام السابق

(١٧٩٥) فى مطبعة حكومية فى مدرسة الهندسة والمدفعية ، وبعدها أنشئت مطابع كثيرة فى الأراضى العثمانية ، وكانت تطبع باللغتين التركية والعربية .

ونرى فى تطور الطباعة الفارسية ما يصور المؤثرات المتنوعة التى شكلت التاريخ الثقافى لإيران . كانت الطباعة بالحفر على الخشب قد دخلت إيران منذ القرن الثالث عشر ، على أيدى الحكام المغول الذين كانوا يستعملون هذا الأسلوب ، وهو الأسلوب الصينى ، فى طباعة النقود الورقية . ورغم التهديد بمعاقبة من يرفض قبول هذه النقود بالإعدام ، رفضت أغلبية السكان النقود الورقية ، وعدلت السلطات عن المحاولة . ومن المحتمل أن يكون أول كتاب طبع باللغة الفارسية هو التوراة اليهودية - الفارسية (الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم) وذلك بالأبجدية العبرية ، فى استامبول عام ١٥٩٤ ، ونحن نفترض أنه كان لفائدة اليهود الناطقين بالفارسية . وأما أولى المطابع التى دخلت إيران فعلاً ، فكان الذى أدخلها هم المسيحيون ، وكان ذلك أولاً على أيدى الرهبان الكرمليين الذين اشتروا مطبعة بحروف عربية من روما ، وبعدهم جاء الأرمنيون الذين أنشأوا مطبعة فى جُلفه ، وهى حى أرمنى فى إصفهان. ولكن هاتان لم تعمرا طويلاً ، وأما الكتب المطبوعة الأخرى التى ظهرت فى بقية القرن السابع عشر ، والقرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فكانت تُستورد من أوروبا ، حيث كانت الكتب تطبع باللغة الفارسية وبالأبجدية الفارسية فى لايدن منذ عام ١٦٩٣ ، ومن الهند تحت السيطرة البريطانية . والتاريخ المتعارف عليه لأول كتاب يطبع فى إيران هو عام ١٨١٧ . وكما كان الحال فى تركيا ، برزت بعض المقاومة

لهذه البدعة التى أتى بها الكفار ، ولكن المطبعة ما لبثت أن أصبحت معلمًا أساسيًا من معالم الحياة فى غضون القرن التاسع عشر ، وإلى درجة أكبر ، فى القرن العشرين . وقد ورد تعليق طريف على هذا التحول فى الخطاب الذى ألقاه كمال أتاتورك فى افتتاح كلية الحقوق الجديدة فى أنقرة يوم ٥ نوفمبر ١٩٢٥ ، إذ قال :

اذكروا النصر الذى أحرزته تركيا فى عام ١٤٥٣ ، وهو فتح القسطنطينية ، واذكروا موقعه فى تاريخ العالم . إن تلك القوة وذلك الجبروت الذى جعل تركيا تتحدى العالم كله وتجعل استامبول فى أيدى الشعب التركى إلى الأبد ، كان أضعف من أن يتغلب على المقاومة المشئومة التى أبداها الفقهاء ، لدخول المطبعة إلى تركيا ، وهى التى كانت قد اختُرعت فى نحو ذلك الوقت. ولقد تطلب الأمر انقضاء ثلاثة قرون من الملاحظة والتردد ؛ من الجهد والطاقة المناوئة للمطبعة والمحبذة لها ، قبل أن تسمح القوانين العتيقة ويسمح دُعاتها بدخول الطباعة إلى بلدنا(١٠) .

وكان دور اليهود والمسيحيين فى إدخال الطباعة وترسيخها ، مما يصور الأهمية المتزايدة لفئة أخرى من فئات الوسطاء ، أى فئة الأقليات غير المسلمة فى الدول المسلمة . وكان هؤلاء ، أساسًا ، وبترتيب أدائهم لهذا الدور فى الإمبراطورية العثمانية هم اليهود واليونانيون والأرمنيون ، وأما فى إيران فكان معظمهم من الأرمنيين .

وأتاحت الطباعة نشر الكتب ورخص أسعارها ، ثم الصحف بعد فترة ما، التى كانت تعتبر أهم عامل من عوامل التأثير الثقافى حتى ظهر

فى القرن الحالى الراديو والتليفزيون والفاكس والإنترنيت ، والبريد الإلكترونى ، وسائر الأجهزة الإلكترونية الحديثة ، وإن كان النطاق الكامل لتأثيرها لم يتضح بعد.

وتعتبر هذه جميعًا من قنوات الاتصال اللفظى والتأثير اللفظى ، والواضح أن الوسيلة الأساسية للاتصال اللفظى هى اللغة ، وهنا نرى تغيرات طريفة ، فى اللغة التركية أولاً ، ثم فى لغات أخرى . وأما أوضح المؤشرات ، وأيسرها إدراكًا ، على التغيير الثقافى فهو الكلمات الدخيلة، المستعارة من أوروبا ، إلى جانب الأفكار والأشياء التى تدل عليها . وهكذا فإن الكلمتين الدالتين على البرلمان ومجلس الشيوخ بالتركية هما 'بارلمنتو' و'سناتو' على الترتيب ، وهما بوضوح كلمتان إيطاليتان . ومما له مغزاه أنه إذا كانت الكلمة التركية لمجلس الشيوخ هى 'سناتو' ، فالكلمة التركية لعضو مجلس الشيوخ هى 'سناتور' . كان الأتراك قد سمعوا عن مجالس الشيوخ الإيطالية فى البندقية وغيرها ، وذلك قبل مصادفتهم أحد أعضائه ، وعندها كانت الفرنسية قد حلت محل الإيطالية باعتبارها اللغة الأوروبية المنتشرة فى الشرق الأوسط . وعلى غرار ذلك نجد أن الكلمة العربية هى البرلمان ، المأخوذة ، بوضوح من نظيرتها الفرنسية.

ونستطيع أن نضيف عددًا من الألفاظ الثقافية ، بعضها دخيل ، يمكن التعرف عليه من اللغة الأصلية ، وبعضها مستعار بمنهج 'الكالك' ، أو الترجمة المستعارة ، ومعنى ذلك استخدام كلمة أصيلة فى اللغة الوطنية بعد إعطائها معنىً جديدًا ، محاكاةً للغة أخرى . والمثال الواضح هو الكلمة الدالة على الكهرباء ، فالكلمة الإنجليزية مشتقة من الكلمة

اليونانية الدالة على الكهرمان وهى 'إلكترون' ، والكلمة العربية هى الكهرباء المشتقة من الكلمة العربية المذكورة ، أى باتباع نفس طريق التطور الدلالى الذى سار فيه اللفظ الغربى . ومن الأمثلة الأقل وضوحًا وإن كانت أشد صلة بموضوعنا الكلمات التى أتت بطريق الترجمة المستعارة وهى الحرية ، و'القطر' و'الأمة' ، و'الحكومة' و'الثورة' . ونرى أن هذه الكلمة الأخيرة قد تخلصت فى معظم لغات العالم الإسلامى من ظلال دلالاتها السابقة على الفتنة والقلقلة والاضطراب وأصبحت أكثر الكلمات تمتعًا بالقبول كمخوّل للشرعية .

واستمر التجاهل شبه التام للأعمال الأدبية فى برامج الترجمة من اللغات الأوروبية إلى لغات الشرق الأوسط ردحًا طويلاً من الزمن ، ثم بدأت الأوضاع تتغير فى آخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر . وفى ذلك الوقت كان القراء الأوربيون - بأى لغة أوروبية تقريبًا - قد أتيح لهم ، من طريق الترجمة ، كمٌّ كبير من الآداب العربية والفارسية ، وكذلك ولو إلى حد أقل من الآداب التركية ، وكان من بينها كتابات فى التاريخ ، وأشعار ، ورسائل أدبية ، وكثير غيرها . وعلى عكس ذلك لم يكن شىء من الأدب الأوروبى متاحًا بالعربية أو الفارسية أو التركية - لا شكسبير ولا دانتى ، ولا غيرهما من الكُتّاب الأوروبيين ، على ما نحو ما سبق ذكره ، باستثناء بعض الكتب التاريخية - بل إن هذه نفسها كانت قليلة ومحدودة النطاق . فالتاريخ كان يعنى ، أساسًا ، التاريخ السياسى والعسكرى ، ومعظمه فى صور تراجم الأشخاص . ولم يكن الاهتمام كبيرًا حتى بهذا ، وكان معدومًا بغيره ، فلم يكن القراء فى الشرق الأوسط يعرفون أى شىء ، على سبيل المثال ، عن النهضة الأوروبية

وأقل القليل حتى عن حركة الإصلاح الدينى ، رغم صلتها الواضحة وأهميتها لإدارة السياسة الخارجية للدولة العثمانية . وقد كتب فقيه عثمانى مسلم فى القرن السابع عشر دراسة يشرح فيها المسيحية لقرائه العثمانيين المسلمين ، ويفصح عن معرفة بالخلاف حول طبيعة المسيح الذى نشأ فى الكنيسة البيزنطية الأولى تفوق معرفته بحركة الإصلاح الدينى ، أو حتى بالشقاق بين القسطنطينية وروما ، فلم تكن هذه الأمور تهم الباحثين والقراء، وإن كانت الانقسامات الأخيرة داخل العالم المسيحى معروفة ، بل وكانت أحيانًا ما تستغل فى المعاملات الجارية بين الدولة العثمانية والدول الأوروبية.

وكانت أول ترجمة أدبية ، أو فلنقل أول عمل أدبى مقتبس ، يستند إلى كتاب وضعه مستشرق فرنسى يدعى پتى دى لاكروا ، الذى طبع لأول مرة بعنوان ألف يوم ويوم فى ١٧١٠ – ١٧١٢ ، وهو مجموعة من الحكايات شبه الشرقية ، من قبيل المعارضة الأدبية لألف ليلة وليلة ، والكتاب أوروبى ولا شك ، ولكنه كان أقرب إلى ذائقة قراء الشرق الأوسط من غيره . وقد صدرت ترجمته التركية فى أواخر القرن الثامن عشر ، وكان المترجم شخصًا يدعى على عزيز (ت ١٧٩٨) وكان من المسئولين العثمانيين ، وعمل فى أكثر من عاصمة أوروبية واكتسب درجة من المعرفة بالفرنسية . وترجمة على عزيز ترجمة حرة إلى درجة بعيدة ، وتتضمن بعض القصص الجديدة التى تقع فى استامبول إبان القرن الثامن عشر .

وبعد ذلك توقفت حركة الترجمة بعض الوقت ، ثم استؤنفت فى مطلع القرن التاسع عشر ، وكان من بين الروايات التى حظيت بالإقبال قبل

غيرها رواية 'روبنسون كروسو' ، التى ترجمت فى عام ١٨١٢ وطبعت فى مالطه عام ١٨٣٥ . وكان مصدر جاذبية هذه الرواية أيضًا أن القصة كانت مألوفة نسبيًا ، إذ إن روبنسون كروسو كانت متأثرة بنموذج عربى هو رواية حى بن يقظان التى أبدعها الفيلسوف العربى ابن العصور الوسطى ، ابن طفيل ، وكان قد ترجمها إلى الانجليزية كاتب يدعى سايمون أوكلى ونشر الترجمة فى عام ١٧٠٨ قبل عدة أعوام من نشر أولى طبعات روبنسون كروسو . وظهرت ترجمة عربية ثانية بقلم بطرس البستانى فى أواخر الخمسينيات من القرن التاسع عشر ، وفى عام ١٨٦٤ ظهرت ترجمة تركية عن العربية للرواية نفسها ، وكان هناك عمل آخر يبدو أنه كان ذا جاذبية خاصة ، وهو تليماك (١٦٩٩) ، بقلم المؤلف الفرنسى فنيلون ، وكان يتخذ صورة مألوفة هى صورة المرشد لتعليم أمير شاب . وقام مسيحى من حلب بإعداد ترجمة عربية له فى استامبول فى عام ١٨١٢ ، ولا يزال المخطوط محفوظًا فى المكتبة الوطنية الفرنسية. لكنه لم يطبع أبدًا . ونشرت له ترجمة تركية فى عام ١٨٦٢ ، وتلتها ترجمتان إلى العربية والفارسية .

وازدادت الترجمات تدريجيًا فى غضون القرن التاسع عشر ، وكانت الكتب ذات الموضوعات العربية أو الإسلامية أقرب إلى القبول ، بطبيعة الحال، مثل الرواية التى كتبها شاتوبريان بعنوان مغامرات آخر أبناء أسرة ابن السراج ، إذ ظهر لها ما لا يقل عن خمس ترجمات عربية ، بعضها صور مقتبسة عنها ، وكان أولها فى عام ١٨٦٤ . ويبدو أن الروايات التاريخية كانت تحظى بشعبية كبيرة ، إذ ظهر من ترجم أو حاكى أعمال السير وولتر سكوط ، وألكسندر دوماس ، فرواية الطلسم

تقع أحداثها فى الشرق الأوسط وترسم صورة لصلاح الدين الأيوبى تدل على إعجاب الكاتب به ، والكونت دى مونت كريستو تضفى مذاقًا مستقى من ألف ليلة على حكاية غربية تتضمن العثور على كنز ، وقصة حب وانتقام .

ولكن الترجمة تحتاج إلى مترجم ، والمترجم يحتاج إلى معرفة اللغتين ، اللغة التى يترجم منها واللغة التى يترجم إليها ، وعلى غرابة ذلك فإن هذه المعرفة كانت بالغة الندرة فى الشرق الأوسط حتى وقت متأخر نسبيًا ، فلم يكن هناك إلا عدد جد ضئيل من المسلمين الذين يعرفون أى لغة مسيحية ، فكان الفرد يراها غير ضرورية بل وتحط من قدره إلى حد ما . وكان الحكام حين يحتاجون إلى ترجمة للأغراض التجارية أو الدبلوماسية أو الحربية يعتمدون على اللاجئين والمرتدين عن مذاهبهم من الأوروبين ، ولما نضب هذا المعين أصبحوا يعتمدون على أبناء بر الشام . وكان كلا الفريقين يفتقر إلى المقدرة أو الاهتمام بترجمة الأعمال الأدبية إلى لغات الشرق الأوسط . وكان علينا أن ننتظر حتى بدأ أبناء الشرق الأوسط ، من المسيحيين أولاً ومن غيرهم بعد ذلك، يتعلمون فى المدارس الغربية فى المنطقة ويدرسون فى الجامعات الغربية، ومن ثَمّ وجدنا من لديه الرغبة والقدرة على ترجمة كتب من الانجليزية أو الفرنسية ، وبعد ذلك بفترة طويلة ، من اللغات الأخرى ، إلى العربية أو الفارسية أو التركية .

وإذا نظرنا إلى الأشكال الثلاثة للتأثير الثقافى – البصرى والموسيقى والأدبى – وجدنا أن الشكل الثالث هو الذى أصبح أكثرها استيعابًا ، فلقد اقتبست بلدان الشرق الأوسط الأنواع الأدبية الأوروبية

– الرواية والقصة القصيرة والمسرحية وغيرها – واستوعبوها استيعابًا كاملاً ، وزادت أعداد الكتابات الأصيلة ، من هذه الأنواع الأدبية ، التى تصدر فى هذه البلدان ، بل لقد أصبحت هذه هى الأنواع الأدبية المعتادة للتعبير عن النفس ، وامتد التأثير إلى النسيج اللغوى نفسه ، حتى إنك لتقرأ بعض الكتابات الحديثة فى الشرق الأوسط ، خصوصًا فى الصحف ، فتخال أنها ترجمة حرفية من الانجليزية أو الفرنسية .

وللمرء أن يشير أيضًا إلى التأثير الثقافى فى مجال التسلية والترفيه، والمعروف أن 'ألعاب اللوحة' مثل الشطرنج و'الطاولة' (النرد) بالغة القدم فى هذه المنطقة من العالم ، ويحتمل أنها جاءت إلى الغرب من الشرق الأوسط أو من طريقه ، وأما 'ألعاب الورق' فمصدرها غربى، ولكنا لا تعدو كونها رذيلة أخرى ، ولا تمثل تغيرًا ثقافيًا حقيقيًا ، وأما التغير الثقافى الحقيقى فيمكن رصده فى ساحة الرياضة البدنية . ولم تكن الرياضة مجهولة أيضًا ، بطبيعة الحال ، وكانت هناك رياضات تلعب على نطاق واسع مثل الصيد ، وأخرى فردية مثل المصارعة ، ويبدو أن ألعاب الفرق كانت تقتصر على البولو ، وإن كانت نادرة وأرستوقراطية ، وأما ممارسة ألعاب الفرق مثل كرة القدم وكرة السلة وغيرها فهى غربية محضة ، ومعظمها ذو أصول انجليزية . ولقد كان الانجليز هم الذين اخترعوا كرة القدم ونظيرها فى السياسة ، أى المناظرات البرلمانية . وهناك أوجه تشابه مذهلة بين الاثنين ، ومصدرهما بوضوح هو عبقرية وطنية واحدة . ولقد حقق اقتباس ألعاب الفرق المتنافسة فى الشرق الأوسط ، نجاحًا أكبر حتى الآن من النجاح فى اقتباس الحكومة البرلمانية .

ويُعتبر تناول الطعام بصورته الاجتماعية، التى تختلف عن مجرد 'الأكل'، من الآثار "الثقافية" الغربية الأخرى ، ولدينا [فى كتابات الرحالة من أبناء الشرق الأوسط] أكثر من وصف ساحر لحفلات تناول الطعام (أو المآدب) فى شتى مراحل المثاقفة ، فالمأدبة الغربية تجمع بين تناول الطعام وحفلة السمر ، إلى جانب تلك الظاهرة التى صدمت مشاعر الرحالة [من أبناء الشرق الأوسط] ألا وهى جلوس الرجال والنساء معا إلى المائدة ، وتناولهم الطعام معًا بل ورقصهم معًا . وقد أعرب الكثيرون ممن زاروا الغرب من أبناء الشرق فى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين عن استيائهم مما شاهدوه قائلين إنه صدم مشاعرهم .

وعلى مدى القرون التى تأثر فيها الشرق الأوسط بالغرب ، قبل الناس الثقافة اللفظية الغربية واستوعبوها استيعابًا كاملاً ، وكان الأقرب للمنطق أن تكون الثقافة اللفظية أصعب الصور الثقافية استيعابًا لأنها تتطلب إما الإحاطة بلغة أجنبية أو وساطة مترجم ، ولكنها كانت – لسبب ما – الأنجح والأكثر قبولاً .

وأما جوانب التأثير الثقافية غير اللفظية فتكشف عن التضاد بين جوانب التأثير البصريه ، بما فى ذلك التأثير المادى ، وهى التى كانت ناجحة بصفة عامة، وبين التأثير الموسيقى الذى كان يتسم بالإخفاق إلى حد بعيد ، ولا يزال التأثير الموسيقى الغربى لا يكاد يذكر فى هذه المنطقة حتى اليوم . ويبدو أن العلم والموسيقى لا يزالان يمثلان آخر معقل من معاقل الحضارة الغربية التى استطاع بعض غير الغربيين النفاذ إليها ، ولم يستطع ذلك البعض الآخر ، خصوصًا فى الشرق الأوسط .

لقد تعرضت مناطق كثيرة لتأثير الغرب ، وعانت من خسارة مماثلة فى الاكتفاء الذاتى اقتصاديًا ، وفى الأصالة الثقافية - وفى بعض المناطق أيضًا - فى الاستقلال السياسى . ولكن السيطرة الغربية انتهت منذ زمن فى جميع هذه المناطق ، ومن بينها الشرق الأوسط . وفى بعضها ، خصوصًا فى شرقىّ آسيا وجنوب شرقيّها ، هبت الشعوب الناهضة فى المنطقة وبدأت فى ملاقاة الغرب والفوز عليه فى مجالاته وبشروطه - فى التجارة والصناعة ، وفى إبراز القوة السياسية بل والقوة العسكرية ، وفى ناحية ربما كانت أهم النواحى جميعًا ، ألا وهى قبول الإنجاز الغربى واستيعابه داخليًا ، وخصوصًا فى العلم . ولكن الشرق الأوسط لا يزال يتخلف عن الركب .

ونجد تضادًا أشد بروزًا فى الفنون - ليس فقط بين الشرق الأوسط وبين المناطق الأخرى ، بل حتى بين الفنون المختلفة داخل الشرق الأوسط. فتأثير فن الرسم الأوروبى وفن العمارة (لا النحت ، بطبيعة الحال ، فهو مستثنى لأسباب دينية) له تاريخ طويل . فعلى امتداد القرن الثامن عشر ، بل وإلى درجة أكبر فى القرن التاسع عشر ، أصبحت الثقافة البصرية الأوروبية كالعمارة والزخرفة الداخلية وحتى فن الرسم ، لا تلقى القبول فحسب بل إنها أصبحت سائدة . وفى أواخر القرن التاسع عشر ، وإلى درجة أكبر فى القرن العشرين، كان فن النحت نفسه يستخدم أحيانًا لتمجيد الحكام[١١] . وأما الأشكال الأقرب إلى الطابع التقليدى فقد اختفت تقريبًا ، باستثناء دفقة عارضة من الكلاسيكية الجديدة الخجلى المرتبكة[١٢] .

فإذا نظرنا إلى التأثير الأدبى الأوروبى ، الذى يواجه حاجز اللغة

ووساطة المترجمين ، وجدنا أنه استغرق وقتًا أطول فى النفاذ ، ومع ذلك فإن استيعاب الأشكال الأدبية ، والطرز الأدبية الغربية الشائعة ، قد اكتمل ، وأصبحت الأنواع الأدبية الأوروبية المتميزة مثل الرواية والمسرحيات صوراً معتادة للتعبير الأدبى فى جميع اللغات الأدبية للشرق الأوسط .

إن يُسر تقبل الفنون البصرية واللفظية يزيد من دهشتنا لرفض الموسيقى . ولم يكن السبب يرجع إلى قصور فى المحاولة ، ولم يكن السلطان محمود الثانى متفرداً فى تجربة الاستعانة بفرقة موسيقية نحاسية ، إذ رأى غيره من الحكام أهمية الموسيقى الغربية للتدريب العسكرى الغربى ، ومن ثم أهميتها لأنماط الحرب الغربية . بل إن آية الله الخومينى ، الذى كان - بصفة عامة - يُدين بضراوة طابع الرذيلة والفساد فى جميع أنواع الموسيقى ، وفى الموسيقى الغربية على وجه الخصوص ، كان على استعداد لاستثناء المارشات العسكرية وموسيقى 'السلام الوطنى' .

وأما فى تركيا ، حيث خطا الأخذ بطرائق الغرب خطىً كبيرة ، باعتباره شيئًا متميزًا عن التحديث ، فقد حظيت الموسيقى الغربية بالقبول على أوسع نطاق ، ويوجد الآن فى تركيا عازفون منفردون ، وأوركسترات ، بل ومؤلفون موسيقيون بالأسلوب الغربى . ولكن هؤلاء لا يخاطبون إلا أقلية من السكان، فالموسيقى الغربية ، وأنا أقصد الموسيقى الفنية الغربية ، تلقى آذانًا صماء فى شتى أنحاء الشرق الأوسط ، باستثناء إسرائيل . وقد نشأ مؤخراً بعض الاهتمام بموسيى 'البوب' و'الروك' ، ولكن الوقت لم يحن بعد للقول بما قد يبشر ذلك به .

وثمة ما يوازى التضاد بين قبول الفنون البصرية واللفظية ورفض الفنون السمعية فى مجالات أخرى ، وذلك ، على سبيل المثال ، فى انتشار "عبادة" الحرية دون ممارستها ، وإجراء الإنتخابات فى كل مكان تقريبًا ، دون أن تقوم على الاختيار الحقيقى .

وقد يساعدنا على تفهمّ هذه الأمور أن ننظر إليها من منظور تاريخى أوسع. ويتضح من هذا المنظور أن التجديد الثقافى ليس - ولم يكن فى يوم من الأيام - حكرًا على منطقة دون منطقة ، أو على شعب دون شعب ، ويصدق هذا القول نفسه على مقاومة التجديد الثقافى . فلقد كانت هناك استعارات من الطرفين وفى الاتجاهين ، ولم يكن التلاميذ يخلصون دائمًا لمن يقتدون بهم ، إذ أخذت أوروبا فى العصور الوسطى دينها من الشرق الأوسط، مثلما أخذ الشرق الأوسط منهاجه السياسى من أوروبا، ومثلما نجح بعض الأوروبيين فى إنشاء مسيحية دون رحمة وتراحم ، نجح بعض أبناء الشرق الأوسط فى إنشاء ديموقراطية دون حرية .

وفى كل عصر من عصور التاريخ الإنسانى ، كانت الحداثة أو ما يعادلها من مصطلحات ، تعنى الطرائق والأعراف والمعايير الخاصة بالحضارة السائدة والآخذة فى التوسع . ولقد فرضت كل حضارة سائدة حداثتها فى زمن ازدهارها، مثل الممالك الهيلينية ، والامبراطورية الرومانية ، والدول المسيحية القروسطية ، والإسلام ، إلى جانب الحضارات القديمة فى الهند والصين ، إذ فرضت جميعها معاييرها على مساحة واسعة وأرسلت أشعة نفوذها إلى مساحة أوسع ، تتجاوز كثيرًا حدود امبراطوريتها ، وكان الإسلام أول من أحرز تقدمًا كبيرًا نحو تحقيق ما كان يرى أنه يمثل رسالته العالمية ، وكانت الحضارة الغربية

الحديثة أول حضارة تشمل كوكب الأرض كله . واليوم نرى ، ولو بصفة مؤقتة ، ما أدركه أتاتورك وما يقدره علماء الكمبيوتر الهنود وشركات التكنولوجيا الرفيعة فى اليابان، وهو أن الحضارة السائدة هى الحضارة الغربية ، وأن المعايير الغربية هى التى تحدد - من ثَمّ - معنى الحداثة .

لقد كانت هناك حضارات سائدة أخرى فى الماضى ، وسوف تسود حضارات أخرى ولا شك فى المستقبل ، والحضارة الغربية تتضمن ألوانًا كثيرة سابقة من الحداثة ، أى إنها قد ازدادت ثراء بالمساهمات والمؤثرات النابعة من الثقافات الأخرى التى سبقتها فى الريادة . وسوف تخلّف تركة ثقافية غربية للثقافات الأخرى التى لم تأت بعد .



الخاتمـة

أصبح الناس فى الشرق الأوسط

بل وفى ديار الإسلام كلها وعلى امتداد القرن العشرين، يدركون بوضوح وجلاء أن الأحوال قد ساءت إلى حد بعيد ، إذ غدا العالم الإسلامى - إن قورن بالعالم المسيحى الذى دأب على منافسته طيلة ألف عام - فقيرًا وضعيفًا وجاهلاً ، وتبدّى للجميع فى القرنين التاسع عشر والعشرين تفوّق الغرب ومن ثّم هيمنته ، إذ غزا المسلم فى كل جانب من جوانب حياته العامة ، بل وحتى فى حياته الخاصة أيضًا ، وذلك أشد إيلامًا .

وكان دعاة التحديث - بالإصلاح أو بالثورة - يركزون جهودهم فى ثلاثة مجالات رئيسية هى المجالات العسكرية والاقتصادية والسياسية ، ولكن النتائج كانت - إن شئنا التلطف فى التعبير - مخيبة للآمال ، إذ أدى السعى للنصر بجيوش محدثة إلى سلسلة من الهزائم المهينة ، وأدى السعى للرخاء من طريق التنمية فى بعض البلدان إلى الفقر وإنشاء نظم اقتصادية يعيبها الفساد وما تفتأ تحتاج إلى المساعدات الخارجية ، وأدى فى البعض الآخر إلى اعتماد غير صحى على مورد أوحد هو النفط والغاز ، بل إن هذه الموارد نفسها قد اكتشفها - ويستخرجها وينتفع بها - أبناء الغرب بفضل ابتكاراتهم وجهودهم ، وهى مكتوب عليها أن تنفد أو أن يتجاوزها العالم إلى غيرها ، بعد أن ضاق المجتمع

الدولى بالوقود الذى يتسبب فى تلوث الأرض والبحر والهواء ، سواء فى استعماله أو فى نقله ، والذى يضع الاقتصاد العالمى تحت رحمة عصبة من الحكام المستبدين ذوى الأهواء المتغيرة . وأسوأ ما فى الصورة هو النتيجة السياسية ، إذ إن السعى الذى طال أمده لتحقيق الحرية قد خلّف سلسلة من الحكومات القائمة على الطغيان ، التى تتراوح بين صور الاستبداد التقليدية ، والأساليب الجديدة فى الدكتاتورية ، والتى تقتصر حداثتها على أجهزة القمع والتوجيه الفكرى .

ولجأ المعالجون إلى تجربة وسائل علاج متعددة - مثل الأسلحة والمصانع ، والمدارس والبرلمانات - ولكن أيا منها لم يحقق النتائج المنشودة ، فلقد خفّفت من حدة الأوضاع هنا وهناك ، بل إنها عادت

ببعض الفائدة على عناصر محدودة من السكان ، ولكنها عجزت عن علاج أو إيقاف الخلل المتزايد فى التوازن بين عالم الإسلام والعالم الغربى .

وكان فى جعبة الزمان ما هو أسوأ : فلم يقتصر الأمر على أن يشعر المسلمون أنهم ضعفاء وفقراء بعد قرون من الثراء والقوة ، وأن يفقدوا الريادة والزعامة التى كانوا يعتبرونها حقا من حقوقهم ، وأن يهبطوا إلى موقع التابع للغرب ، بل إن القرن العشرين ، خصوصًا فى نصفه الثانى ، قد أتى بالمزيد من الإذلال - ألا وهو أنهم أدركوا أنهم لم يعودوا أول التابعين ، وأنهم يتقهقرون إلى الصفوف الخلفية فى الحشد المتزايد من المتحمسين والناجحين فى الأخذ بطرائق الغرب ، خصوصًا فى شرقىّ آسيا ، فكانت نهضة اليابان مصدر تشجيع، ولكنها كانت بمثابة لومٍ مضمر لهم وعتاب عليهم ، فأما النهضة اللاحقة للقوى الاقتصادية الآسيوية الجديدة فقد اقتصرت على اللّوم والعتاب، فبعد أن اعتاد المعتزون بما ورثوه من حضارات قديمة استئجار شركات غربية للقيام بمهام لا يستطيع مقاولوهم وفنيوهم - فيما يبدو - أن يقوموا بها ، إذا بهم يجدون أنهم اليوم يدعون مقاولين وفنيين من كوريا - التى كسرت لتوها نَيْرَ الحكم اليابانى - للقيام بهذه المهام نفسها . فالاتباع فيه ما فيه من السوء ، ولكن التلكؤ فى المؤخرة أسوأ كثيرًا ، وهكذا فإن جميع المعايير التى يُعتد بها فى العالم الحديث - التنمية الاقتصادية، وإنشاء الوظائف ، والقراءة والكتابة، والإنجاز التعليمى والعلمى ، والحرية السياسية واحترام حقوق الإنسان - تدفعنا إلى القول بأن الحضارة التى كانت يومًا حضارة جبارة قد تدهورت .

"من الذى فعل هذا بنا ؟" سؤال يمثل - بطبيعة الحال - رد فعل

إنسانى شائع عندما تسوء الأحوال ، ولقد سمعنا الكثيرين يطرحون هذا السؤال فى الشرق الأوسط بالأمس واليوم ، ويجدون له إجابات كثيرة مختلفة . والأيسر فى العادة – والأكثر إرضاءً للنفس – أن يلقى الإنسان تبعة بلاياه على غيره ، ولقد ظل المسلمون زمنًا طويلاً يفضلون إلقاء تلك التبعة على المغول ، واعتبار الغزوات المغولية فى القرن الثالث عشر مسئولة عن تدمير قوة المسلمين والحضارة الإسلامية ، وعما تلا ذلك فى نظرهم من ضعف وركود . ولكن المؤرخين بدأوا بعدَ فترة ، من المسلمين وغيرهم ، يشيرون إلى عيبين فى هذه المقولة : الأول أن عددًا من أعظم الإنجازات الثقافية للشعوب المسلمة ، وخصوصًا فى إيران ، قد تحقق بعد الغزوات المغولية لا قبلها ، والثانى الذى لا سبيل إلى إنكاره ، على صعوبة تقبله ، هو أن المغول قد تغلبوا على امبراطورية كان الوهن قد أصابها فى مقتل من قبل ، بل إننا لن نستطيع إلا بهذا الطريق تفسير هزيمة امبراطورية الخلفاء التى كانت ذات جبروت يومًا ما ، أمام حشد من الفرسان الرُّحّل القادمين عبر المراعى من شرقىّ آسيا .

وأدت نشأة 'القومية' – وهى المستوردة أيضًا من أوروبا – إلى نشأة نظرات جديدة ، إذ أصبح بمقدور العرب أن يلقوا بتبعة متاعبهم على الأتراك الذين حكموا العرب قرونًا عديدة ، وأصبح بمقدور الأتراك أن يلقوا بتبعة ركود حضارتهم على أثقال الماضى العربى الرازحة ، وهى التى خنقت وجمّدت الطاقات الخلاقة للشعب التركى ، وأصبح بمقدور الفُرْس أن يلقوا بتبعة فقدان أمجادهم العريقة على العرب والأتراك والمغول دون ترجيح كفة أحد هذه الأطراف .

وأدت فترة السيادة الفرنسية والبريطانية على معظم مناطق العالم العربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين إلى ظهور كبش فداء جديد

وأقرب للمنطق – ألا وهو الإمبريالية الغربية ، وبرزت فى الشرق الأوسط أسباب قوية لإلقاء التبعة عليه ، إذ إن السيطرة السياسية الغربية ، والتغلغل الاقتصادى ، ثم التأثير الثقافى – الذى كان أطول هذه المظاهر عمرًا ، وأشدها عمقًا وخبثًا – قد غيّر من وجه المنطقة ومن حياة أهلها ، فوجّههم وجهات جديدةً ، وبعث فيهم أمالاً قشيبة وأثار مخاوف جديدة، وأوجد مخاطر وتوقعات جديدة لم يسبق لهم بأيّها عهدٌ فى تاريخهم الثقافى .

ولكن الفترة البريطانية الفرنسية كانت قصيرة نسبيًا ، وانتهت منذ نصف قرن ، وكان التدهور قد بدأ قبل وصول المستعمرين بوقت طويل واستمر دأبًا بعد رحيلهم . وكان من المحتوم أن يتحول دور 'الشرير' فى هذه الساحة منهم إلى الولايات المتحدة ، وإلى غيرها من مظاهر الزعامة الغربية . ولقيت محاولة نقل 'الذنب' إلى أمريكا دعمًا وتأييدًا كبيرًا ، ولكنها لا تزال غير مُقنعة للأسباب ذاتها . فلقد كان الحكم البريطانى والفرنسى ، شأنه شأن الغزوات المغولية ، من عواقب لا من أسباب الضعف الداخلى للدول والمجتمعات فى الشرق الأوسط ، إذ أشار بعض المراقبين ، من داخل المنطقة وخارجها ، إلى الإختلافات فى فترة ما بعد الإمبريالية فى مجال التنمية فى الممتلكات البريطانية السابقة – وعلى سبيل المثال ، الاختلافات فى هذا المجال بين عدن فى الشرق الأوسط وبين سنغافورة وهونج كونج ؛ أو بين شتى البقاع التى كانت تشكل يومًا ما الامبراطورية البريطانية فى الهند .

وكان من المساهمات الأوروبية فى النقاش الدائر ما يسمى بالعداء للسامية وإلقاء تبعة كل البلايا على ''اليهود'' ، وكان اليهود فى المجتمعات الإسلامية التقليدية يتعرضون للقيود العادية والمخاطر

العارضة التى تتعرض لها كل أقلية ، ولكنهم كانوا أفضل حالاً - فى أهم جوانب الحياة - تحت الحكم الإسلامى من حالهم تحت الحكم المسيحى ، حتى ظهور وانتشار التسامح الغربى فى القرن السابع عشر والثامن عشر .

وباستثناءات نادرة ، كان المسلمون يميلون إلى احتقار اليهود والاستهانة بهم لا الاسترابة بهم والانشغال بهم ، حيثما سادت الصور النمطية العدائية لليهودى فى التقاليد الإسلامية ، وهذا هو الذى زاد من الصدمة الناجمة عن أحداث ١٩٤٨ - أى عجز خمس دول عربية وجيوشها من منع نصف مليون يهودى من إنشاء دولة على أنقاض الانتداب البريطانى فى فلسطين ، فلقد أشار بعض الكتاب آنذاك إلى أن الهزيمة على أيدى القوى الإمبريالية الغربية كان فيها ما فيها من السوء ، وأما التعرض للمصير نفسه على أيدى عصابة محتقرة من اليهود فكان إذلالاً لا يحتمل . وهكذا كان العداء للسامية ، وما أوجده من صورة شيطانية لليهودى باعتباره وحشًا شريرًا صاحب تآمر ومكر ، بمثابة إجابة 'ملطّفة' للسوال المطروح .

كانت أولى الأقوال التى تنم تحديدًا عن العداء السامية فى الشرق الأوسط تصدر عن الأقليات المسيحية ، ويمكننا عادة إرجاعها إلى مصادر أوروبية ، وكان تأثيرها محدودًا ، فعندما جرت محاكمة دريفوس فى فرنسا مثلاً - وهى التى اتهم فيها ذلك الضابط الفرنسى اتهامات ظالمة وأدانته محكمة عدائية - كانت تعليقات المسلمين عادة ما تناصر اليهودى المضطَهَدَ ضد الذين اضطهدوه من المسيحيين . ولكن السم واصل انتشاره ، وبدأت ألمانيا النازية - اعتبارًا من عام ١٩٣٣ - مع شتى العاملين لحسابها فى بذل جهود متكاتفة (نجحت بصفة عامة

نجاحًا رائعًا) فى ترويج الصورة الأوروبية ونشرها فى العالم العربى . وأدى الصراع فى فلسطين إلى التيسير - إلى حد كبير - من قبول تفسير التاريخ على أسس العداء للسامية ، ودفع البعض إلى إلقاء تبعة جميع الشرور فى الشرق الأوسط بل فى العالم بأسره على عاتق المؤامرات اليهودية السرية ، وكان أن ساد هذا التفسير ما يسمى بالخطاب العام فى المنطقة ، بما فى ذلك التعليم وأجهزة الإعلام بل والترفيه .

وقد يكون من المفيد أن ننظر إلى ما يسمى بالمكوّن اليهودى نظرة تقوم على الواقع لا على الخيال ، فدولة إسرائيل الحديثة والمجتمع الإسرائيلى الحديث قد أنشأهما يهود قدموا من ديار المسيحية وديار الإسلام ، أى من أوروبا والأمريكتين من ناحية ومن الشرق الأوسط وشمالى إفريقيا من ناحية أخرى ، واليهودية - أو الطابع اليهودى بصفة عامة - دين بكل معانى الكلمة - أى مذهب من مذاهب العقيدة والعبادة ، وشرعة أخلاقية وأسلوب حياة ، أى مجموعة مركّبة من القيم والعادات الاجتماعية والثقافية . ولكن اليهود لم يكونوا ينهضون بأى دور سياسى حتى وقت قريب نسبيًا ، بل إن هذا الدور حتى فى العهود القريبة كان مقصورًا على عدد ضئيل من البلدان . ومن ثم فلا توجد ثقافة أو تقاليد سياسية أو مجتمعية خاصة باليهود ، فالذكريات القديمة أبعد من أن يستند إليها فى ذلك ، والخبرة القريبة أقصر من أن تُمدهم بها ، إذ كان اليهود - فى العصور التى خلت ما بين تحطيم المملكة اليهودية القديمة وإنشاء الجمهورية اليهودية الحديثة - يمثلون جزءًا قد نعتبره ثقافة دنيا أو تحتية فى المجتمعات الكبرى التى يعيشون فى كنفها ، بل إن تنظيماتهم وعاداتهم الاجتماعية كانت تتجلى فيها - بصورة محتومة -

هياكل وعادات تلك المجتمعات . وكانت الأغلبية الساحقة لليهود ، على امتداد القرون الأربعة عشر السابقة ، تعيش إما فى العالم المسيحى أو فى العالم الإسلامى ، وكان اليهود يمثلون - من عدة جوانب - أحد مكوّنات هاتين الحضارتين . وبصورة محتومة أيضًا جلب اليهود الذين أنشأوا إسرائيل كثيرًا من عادات ومواقف البلدان التى قدموا منها ، أى جلبوا معهم ما اعتدنا أن نطلق عليه 'التقاليد اليهودية المسيحية' ، من ناحية ، وما نستطيع أن نطلق عليها - استنادًا إلى مبررات مماثلة - 'التقاليد اليهودية الإسلامية' .

وهكذا يلتقى - ويصطدم بمعدلات متزايدة - نوعان من التقاليد فى إسرائيل اليوم ، ويتخذ صدامهما صورًا شتى ، منها الاجتماعى والدينى والعرقى بل والحزبى السياسى ، ولكننا نرى فى كثير من حالات التقاء النوعين صدامًا بين العالم المسيحى والإسلام ، ومن الغريب أن تمثل كل منهما الأقليات اليهودية السابقة ، وتتجلى فى كل منها - كأنما بصورة مصغرة ، نقاط القوة والضعف فى الحضارتين اللتين كانا ينتميان إليهما . ولا شك أن ثمة فائدة من دراسة الصراع بين هذين النوعين من التقاليد ، أو تعايشهما أو امتزاجهما فى دولة واحدة صغيرة ، وقد جمعهما دين واحد ، وجنسية مشتركة وولاء مشترك. أما بالنسبة لإسرائيل فقد تكون لهذه القضية أهمية 'وجودية' ، إذ إن بقاء الدولة التى يحيط بها جيران أكثر عددًا وأسلحة ، ويرفضون مجرد حقها فى البقاء ، قد يعتمد على تفوقها كيفًا عليهم ، وهو التفوق الذى استقت معظم جوانبه من الغرب .

ومن المقولات التى أحيانًا ما تطرح مقولة أن السبب فى تغيّر العلاقة بين الشرق والغرب لا يرجع إلى تدهور الشرق الأوسط بل إلى نهضة

الغـرب - أى المكتـشـفـات والحـركـة العلمـيـة ، والثـورات التكنولوجـيـة والصناعية والسياسـيـة التى غيـرت من وجه الحـيـاة فى الغرب وزادت كـثـيـرًا من ثرائه وقـوته . ولكن هذه المقـارنات لا تجـيب على الأسـئلة المطروحة ، بل تعيد صياغتها وطرحها : لماذا أبحر مكتشفو أمريكا من إسبانيـا لا من أحد موانئ المسلمين على شـاطئ المحيط الأطلسى ، من حيث حـاول البعض القيام بمثل هذه الرحلات فى العـهـود الغـابرة؟ لماذا حدثت الانطلاقة العلمية الكبرى فى أوروبا لا حيث كان ينبغى أن نتوقع - فى ديار الإسلام الأكثر ثراء وتقدمًا وتنويرًا من جوانب عديدة ؟

وهناك صورة أخـرى من صـور "لعبة إلقـاء التبـعـة" ، وهى صـورة أكثر حذقًا، توجه سهام اتهامـاتها إلى أهداف داخل المجتمع لا خـارجه ، وكان الدين من هذه الأهداف ، بل حدده البعض قـائلين إنه الإسـلام دون غيره ، ولكن إلقاء التبعة على الإسلام ، من حيث هو دين ، أمر محفوف بالمخـاطر ونادرًا ما يحـاول أحد ذلك ، بل إن المنطق لا يقبله ، ففى معظم فترات العصـور الوسطى ، لم تكن المراكز الرئيسية للحضـارة قائمة فى الثـقـافـات القديمة للشـرق ولا فى الثـقـافـات الأحـدث للغـرب ، بل كـانت مزدهرة فى العـالم الإسـلامى فى الوسط ، إذ أعيد هنا اكتشـاف العلوم القـديمة وتطويرهـا ومن ثم ابتكار علوم جـديدة ، وهنا وُلدت صنـاعـات جديدة ، واتسع نطاق التصنيع والتـجـارة حتى وصل إلى مسـتوى غير مسبوق . وهنا - أيضًـا - حققت الحكومات والمجتمعات درجة من حرية الفكر والتعبير دفعت بالمضطهدين من اليهود بل والمسيحيين المنشقين إلى الفرار من ديار المسـيحـيـة واللجوء إلى ديار الإسـلام . وإذا كانت حـدود الحرية التى أتاحـهـا العـالم الإسـلامى فى العـصـور الوسطى لا ترقى إلى المثل العليـا الحـديثـة بل ولا إلى الأسـاليب المطبـقـة فى كبـرى البلدان

الديموقراطية المتقدمة ، فلقد كانت تزيد زيادة كبيرة عن الحرية التى كانت متاحة فى ظل النظم التى سبقتها أو عاصرتها أو خلفتها .

وكثيرًا ما طرح البعض السؤال التالى : إذا كان الإسلام عقبة فى سبيل الحرية والعلم والتنمية الاقتصادية ، فكيف تأتى للمجتمع الإسلامى فى الماضى أن يكون رائدًا فى هذه المجالات الثلاثة جميعًا - وفى الوقت الذى كان فيه المسلمون أقرب زمنيا إلى مصادر إلهام دينهم مما هو الآن ؟ بل لقد طرح البعض السؤال بصيغة مختلفة فلم يقولوا "ماذا فعل الإسلام بالمسلمين ؟" بل "ماذا فعل المسلمون بالإسلام ؟" ومن ثم ألقوا بالتبعة على أنواع محددة من المعلمين والمذاهب والجماعات .

أما فى نظر من يسمون اليوم بالإسلاميين أو الأصوليين ، فإن أوجه الفشل والقصور فى ديار الإسلام الحديثة قد نشأت بسبب اكتساب أهلها أفكارًا وأساليب عمل غريبة ، فابتعدوا عن الإسلام الأصيل ومن ثم فقدوا ما بلغوه من عظمة فى سالف الدهر ، وأما من يعرفون بدعاة التحديث أو الإصلاح فهم يقولون بعكس ذلك ، إذ يرون أن سبب الفقدان لا يرجع إلى التخلى عن الأساليب القديمة بل إلى الاحتفاظ بها ، وخصوصًا فى جمود رجال الدين الإسلامى ووجودهم فى كل موقع ، ويرون أن هؤلاء مسئولون عن استمرار العقائد والطرائق التى ربما كانت خلاقة وتقدمية منذ ألف عام لكنها لم تعد اليوم لا خلاقة ولا تقدمية ، ويعتمد منهج دعاة التحديث عادة لا على مهاجمة الدين ، ناهيك بالإسلام بصفة خاصة ، بل على توجيه انتقاداتهم إلى التعصب. فهم ينسبون إلى التعصب - وبصفة خاصة تعصب السلطات الدينية - التسبب فى تعطيل وتجميد الحركة العلمية الإسلامية التى كانت عظيمة يومًا ما ، وخنق حرية الفكر والتعبير .

وهناك مدخل أكثر شيوعًا إلى هذا الموضوع ، وهو عدم مناقشة الدين بصفة عامة بل مشكلة معينة من المشكلات وهى مكانة الدين ومكانة رموز المهن الدينية فى النظام السياسى ، إذ يرى هؤلاء أن أحد الأسباب الرئيسية للتقدم فى الغرب هو الفصل بين الكنيسة والدولة ، وإنشاء مجتمع مدنى تحكمه قوانين علمانية ، ولكن البعض الآخر يرى أن التبعة الأولى تقع على كاهل التمييز بين الجنسين عند المسلمين ، وإقصاء المرأة بحيث تشغل منزلة أدنى من الرجل فى المجتمع ، الأمر الذى يحرم العالم الإسلامى من مواهب وطاقات نصف سكانه ، وتكليف أمهات أُمّيات ومطحونات بتربية النصف الآخر فى السنوات الحساسة الأولى من العمر ، وقال هؤلاء إن مثل هذه التربية قد تؤدى إلى نشأة أجيال قد تتسم بالغطرسة أو بالخضوع ، وبذلك لن تكون صالحة لتكوين مجتمع يتمتع بالتحرر والانفتاح . ومهما يكن تقييمنا لهذه الآراء ، فإن نجاح أو فشل العلمانيين وأنصار المرأة سوف يكون عاملاً رئيسيًا من عوامل تشكيل مستقبل الشرق الأوسط .

وقد حاول البعض إرجاع أسباب هذا التفاوت الموجع [بين الشرق الأوسط والغرب] إلى عوامل منوعة - مثل نفاد المعادن الثمينة ، وهو الذى تزامن مع اكتشاف أوروبا لموارد العالم الجديد واستغلالها إياها ؛ وزواج الأقارب ، الذى يتجلى فى شيوع الزواج من أولاد العمومة والخئولة ، خصوصًا فى الريف ؛ وغزوات المُعُز التى تأكل لحاء الشجر وتقتلع الكلأ من جذوره ، الأمر الذى أحال الأراضى الخصبة إلى صحارى . وأشار آخرون إلى إهمال استعمال العربات ذات العجلات فى الفترة السابقة على الحداثة فى الشرق الأوسط ، إذ تعددت واختلفت شروح هذه الظاهرة باعتبارها سببًا للتدهور أو عَرَضًا من أعراضه ،

قائلين إن هذه المركبات كانت مألوفة فى العصور القديمة ، ثم ندر استعمالها فى القرون الوسطى ، واستمرت ندرتها حتى عاد الناس إليها تحت التأثير الأوروبى أو الحكم الأوروبى ، فالرحالة الغربيون الذين زاروا الشرق الأوسط لاحظوا غيابها ، والرحالة من الشرق الأوسط الذين زاروا الغرب لاحظوا وجودها .

وكان ذلك - بمعنىً من المعانى - عرضًا من أعراض مشكلة أكبر ، فالعربة كبيرة ، وهى باهظة الثمن نسبيًا للفلاح ، كما يصعب إخفاؤها ويسهل الاستيلاء عليها ، ولم تكن هذه الأصول الاقتصادية الظاهرة والمتحركة تمثل استثمارًا ثمينًا فى الوقت وفى المكان اللذين لم يكن القانون ولا العرف يضعان فيه أى قيود على سلطان الحكام ، حتى العاملين فى السلطات المحلية . ويتجلى هذا الخوف نفسه من السلطة الكاسرة النهمة - أو من الجيران - فى نظم بناء المنازل التقليدية والربوع ، فى الجدران العالية بلا نوافذ ، والمداخل التى تكاد تختفى فى الحوارى الضيقة ، والحرص على إخفاء أى مظهر من مظاهر الثراء . ولكن الواضح أن إنشاء الطرق المعبدة واستخدام المركبات ذات العجلات فى العصر الحديث لم يخففا من حدة المشاكل الكبرى .

لقد نبذ الناس بعض الحلول التى كانت تحظّى يومًا ما بتأييد حماسىّ عارم، فالمعروف أن القرن العشرين قد سادته حركتان هما الاشتراكية والقومية ، وقد فقد الناس ثقتهم فيهما ، فتخلوا عن الأولى بسبب فشلها ، وعن الثانية بعد نجاحها وما تلاه من الكشف عن عدم فاعليتها ، وكان الناس يرون أن الحرية - التى اقتصر تفسيرها على معنى الاستقلال - هى الطِّلَّسْم العظيم الذى سوف يأتى معه بجميع المزايا والفوائد ، ولكن الغالبية الساحقة من المسلمين يعيشون اليوم فى

دول مستقلة ، دون أن يحل الاستقلال أيا من مشكلاتهم . وأما الابن غير الشرعى للأيديولوچيتين ، أى الاشتراكية القومية ، فما زالت تحيا فى بعض الدول التى حافظت على الأسلوب الفاشى النازى فى الحكم الدكتاتورى والتوجيه المذهبى ، الأول من خلال جهاز علمانى ضخم يفرض وجوده فى كل مكان ، والثانى من خلال حزب واحد بالغ السطوة والقوة . ولقد فشلت نظم الحكم المذكورة فى كل اختبار فيما عدا البقاء ، ولم تعد على أحد بالفوائد الموعودة ، كما إن بنياتها الأساسية عتيقة بالية بل تزيد فى ذلك عن غيرها ، وأما قواتها المسلحة فالهدف الأول لها هو الإرهاب والقمع .

وتحظى إجابتان على هذا السؤال - فى الوقت الحاضر - بتأييد واسع النطاق فى المنطقة ، وتتضمن كل منها تشخيصاً للمرض والوصفة اللازمة لعلاجه ، أما الأولى فهى تعزو جميع الشرور إلى هجر التراث الإلهى للإسلام وتنادى من ثَمّ بالعودة إلى الماضى ، حقيقيًا كان أم متخيلاً ، وهذا هو السبيل الذى سلكته الثورة الإيرانية ، وسبيل ما يسمى بالحركات والنظم الأصولية فى أقطار المسلمين الأخرى . وأما السبيل الآخر فهو الديموقراطية العلمانية ، وأفضل مثال لها هو الجمهورية التركية التى أسسها كمأل أتاتورك .

وفى غضون ذلك كله تستمر لعبة إلقاء التبعة على الآخرين - على الأتراك، أو المغول ، أو الإمبرياليين ، أو اليهود ، أو الأمريكيين - بل يبدو أنها مستمرة دون هوادة . وتحقق هذه اللعبة غرضًا مهمًا بل جوهريًا للحكومات القائمة فى الكثير من بلدان الشرق الأوسط ، والتى تجمع بين ممارسة الظلم وانعدام الفعالية ، فهى تفسر للناس سبب الفقر الذى

عجزت الحكومات عن تخفيف حدته ، وتبرر طغيانها الذى زادته شدة ، إذ تسعى الحكومات من خلال هذه اللعبة إلى تحويل تيار الغضب المتصاعد لرعاياها التعسة وتوجيه سهامه إلى أهداف أخرى خارجية .

ولكن أعدادًا متزايدة من أبناء الشرق الأوسط تتحول إلى اتخاذ موقف النقد الذاتى ، فإذا كان السؤال "من فعل ذلك بنا ؟" لم يؤد إلاّ إلى خيالات وأوهام عصابية ونظريات تآمرية ، فإن السؤال الآخر "ما الذى أخطأنا فيه ؟" قد أدى بطبيعة الحال إلى طرح سؤال ثان وهو "كيف نصحح الخطأ ؟" وفى هذا السؤال ، وفى مختلف الإجابات التى يتوصل الناس إليها الآن تكمن أفضل آمال المستقبل .

إن إماطة اللثام عن آراء وأفعال أسامة بن لادن ، وحكومة 'طالبان' التى استضافته ، أمام عيون العالم كله ، قد أمدتنا برؤية جديدة وحيّة لظاهرة خسوف حضارة كانت يومًا ما أعظم الحضارات التى شهدها تاريخ البشرية ، وأكثرها تقدمًا ، وأشدها انفتاحًا .

أما المراقب الغربى الذى تلقى دروس الحرية الغربية نظريًا وعمليًا ودرج عليها ، فهو يرى أن الكثير من متاعب العالم الإسلامى ترجع - على وجه الدقة - إلى نقص الحرية - حرية العقل من القيود والتوجيه المذهبى ، وحريته فى أن يسأل ويتحرى ويتكلم ، وتحرر الاقتصاد من سوء الإدارة المتفشى المتسم بالفساد ؛ وتحرر المرأة من ظلم الرجل ؛ وتحرر المواطنين من الطغيان ، ولكن الطريق إلى الديموقراطية - كما تظهر التجربة الغربية بوضوح وجلاء - طريق شاق ، ملئ بالمزالق والعقبات .

أما إذا واصلت شعوب الشرق الأوسط سيرها فى الطريق الحالى ، فربما تحولت صورة الذى يفجر القنبلة فى نفسه والآخرين إلى استعارة

للمنطقة بأسرها ، ولن يكون هناك مهرب من الهبوط المتزايد فى درك الكراهية والحقد، والغضب والإشفاق على النفس ، والفقر والظلم ، وقد يؤدى ذلك كله إن آجلاً أو عاجلاً إلى سيطرة أجنبية أخرى ، سواء بسبب عودة أوروبا إلى عاداتها القديمة ، وربما بسبب نهضة روسية جديدة ، وربما من جانب دولة عظمى جديدة فى الشرق تنشد التوسع . وإذا استطاعت هذه الشعوب أن تطرح إحساسها بالظلم أو بأنها ضحية ، وأن تسوى خلافاتها ، وتعمل على تكاتف طاقاتها ومواهبها ومواردها لتحقيق أهداف إبداعية مشتركة ، فسوف تستطيع من جديد أن تعيد الشرق الأوسط فى العصور الحديثة إلى ما كان عليه فى الأزمان الغابرة وفى القرون الوسطى ، مركزًا رئيسيًا للحضارة . والاختيار حاليًا فى أيدى هذه الشعوب .

Notes

INTRODUCTION

1. See Abdulhak Adnan, *La Science chez les Turcs ottomans* (Paris: 1939), pp. 87, 98–9.

2. *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople 1554–1562*, translated from the Latin by Edward Seymour Forster (Oxford: 1927), p. 112.

3. *The Poems of James VI of Scotland*, ed. J. Craigie, vol. i (Edinburgh: 1955), pp. 197 ff.

4. Cited in Michel Lesure, *Lépante: la crise de l'empire ottoman* (Paris: 1972), p. 180.

5. Ibrahim Peçevi, *Tarib* [History], vol. 1, Istanbul 1281/1864, pp. 498–9. See Andrew C. Hess, "The Battle of Lepanto," *Past and Present*, vol. 57 (November 1972): 53–73.

6. This word occurs in Hungarian and several Slavic languages, and apparently derived from Charlemagne in the same way that "Czar" and "Kaiser" derive from Caesar.

7. On the tradition th t this title was conceded to the French King Francis I by the Ottoman Sultan Süleyman the Magnificent, see Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: 1988), pp. 98, 153–4.

8. Lûtfi Pasha, *Asafname*, edited with a German translation by Rudolf Tschudi (Berlin: 1910), pp. 32–3; translation, pp. 26–7.

9. The observations of Ömer Talib, written on the margins of a manuscript of the *Tarih al-Hind al-Garbi*, (see pp. 37–39 and note 4) in Ankara (Maarif Library 10024), were published by A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkeli (Turkistan' ve Yakın Tarihi*, vol. i (1947), p. 127, translated in B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, new edition (New York: 2001), p. 28, note 11.

10. On this episode see Saffet, "Bir Osmanlı filosunun Sumatra seferi," in *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, vol. 10 (1327 A.H.), Istanbul, 1329 A.H., pp. 604–614, 678–683; Halil Inalcik with Donald Quatert (eds.), *An Eco-*

nomic and Social History of the Ottoman Empire 1306–1914 (Cambridge: 1994), pp. 327–31 and 345–7. See further Salih Özbaran, "The Ottoman Turks and the Portuguese," *Journal of Asian History*, vol. vi/i (1972): 48–87.

11. For a recent study, see Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge: 1999), especially chapters 7 and after.

12. Sılıhdar Fındıklı Mehmed, *Tarih* (Istanbul: 1928), vol. II, p. 87.

13. Cited in *Ahmed Refik: Hayatı, Seçme Şiir ve Yazıları*, ed. Reşad Ekrem Koçu (Istanbul: 1938), p. 101. "Wash" refers of course to the ritual ablution before prayer.

CHAPTER 1

1. Faik Reşit Unat, "Ahmet III devrine ait bir islahat takriri: Muhayyel bir mülâkatın zabıtları," *Tarih Vesikaları*, vol. i (1941): 107–121.

2. Cited in V. J. Parry, "La Manière de Combattre," in *War, Technology and Society in the Middle East*, V. J. Parry and M. E. Yapp, eds. (London: 1975), p. 252, note 2.

3. In Article XIII, the Sublime Porte promises to use "the sacred title Empress of all the Russias in all documents and public letters, and to do so in all cases in the Turkish language." The text of the treaty then spells out the Turkish form, rendering "Empress" by "Padishah"—a title already conceded to the Holy Roman Emperor. The treaty was written in Italian, the diplomatic language of the time, at least in the eastern Mediterranean area. In the Italian text, the ruler of the Ottomans, whose title was Padishah, is called "Padischag." Only a Russian—certainly neither an Italian nor a Turk—would replace "h" by "g." The Italian text of the treaty of Küçük Kaynarca is found in G. G. de Martens, *Recueil de Traités*, vol. IV (1761–1790 supplement) (Göttingen: 1798), no. 71, pp. 606–638; 2nd ed., vol. IV (1771–1779) (Göttingen: 1817), pp. 287–322.

4. See Bernard Lewis, "From Babel to Dragomans," in *Proceedings of the British Academy*, vol. 101 (1999): 37–54.

5. Lûtfi Pasha, *Asafname*, edited with a German translation by Rudolf Tschudi, Berlin 1910.

6. *Risale-i Koçu Bey* (Istanbul: 1277/1860), and several subsequent editions. German translation by W. F. A. Behrnauer, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. XI (1861): 272–332. On these and other similar works see Virginia H. Aksan, "Ottoman Political Writing, 1768–1808," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 25 (1993): 53–69; and Bernard Lewis, "Ottoman Observers of Ottoman decline," *Islamic Studies* (Karachi), vol. I, (1962): 71–87; reprinted in idem, *Islam in History: Ideas, People and Events in the Middle East*, rev. ed. (Chicago: 1993), pp. 209–222.

7. Lûtfi Pasha, pp. 32–3; translation, pp. 26–7.

8. For two studies of these, the one in an Islamic, the other in a European context, see Bartolomé Bennassar and Lucile Bennassar, *Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVI[e]–XVII[e] siècles* (Paris: 1989); and Lucetta Scaraffia, *Rinnegati: per una storia dell'identità occidentale* (Rome-Bari: 1993).

9. On these and other Muslim envoys to Europe, see B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York: 1982), rev. 1994, s.vv.*; Carter Vaughn Findley, "État et droit dans la pensée politique ottomane: droits de l'homme o Rechtsstaat? À propos de deux relations d'ambassade," in *Études Turques et Ottomanes*, vol. IV (Paris: December 1995), 39–50; Virginia H. Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700–1783* (Leiden: 1995).

10. On Ratib Efendi see Carter Vaughn Findley, "Ebu Bekir Ratib's Vienna Embassy Narrative: Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul?" in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. 85 (Vienna: 1995), pp. 41–80; and J. M.Stein, "An Eighteenth-Century Ottoman Ambassador Observes the West: Ebu Bekir Ratip Efendi Reports on the Habsburg System of Roads and Posts," in *Archivum Ottomanicum*, vol. X (Wiesbaden: 1985) [1987]: 219–312.

11. On the introduction and history of printing in the Middle East, see pp. 142–144.

12. *Uṣūl al-ḥikam fī niẓām al-umam*, Istanbul 1145/1732. A French translation by Baron Reviczki, *Traité de la tactique*, was published in Vienna in 1769.

13. See *Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, 4 vols. (Maestricht:1785).

CHAPTER 2

1. Paolo Preto, *Venezia e i Turchi* (Florence: 1975), p. 132.

2. Abu'l 'Abbās Aḥmad ibn Yaḥyā al-Wansharīsī, "Asnā al-matājir fi bayān aḥkām man ghalaba 'ala waṭanihi al-Naṣārā wa-lam yuhājir," ed. Ḥusayn Mu'nis, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid*, vol. V (1957), 129–191; see further B. Lewis, "Legal and Historical Reflections on the Position of Muslim Populations under non-Muslim Rule," *Journal: Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 13:1 (January 1992): 1–16, reprinted in idem, *Islam and the West* (New York-Oxford: 1993), pp. 43–57.

3. On this map see Svat Soucek in *The History of Cartography*, II, 1, *Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies*, J. B. Harley and David Woodward, eds. (Chicago: 1992), pp. 269–272. See also Andrew C. Hess, "Piri Reis and the Ottoman response to the voyages of discovery," *Terrae Incognitae*, vol. 6 (1974): 19–37.

4. An edition in 500 copies was one of the first books printed at the Müteferrika press. (See p. 142) On this book see Thomas D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World: a study of "Tarih-i Hind-i garbi" and Sixteenth century Ottoman Americana* (Wiesbaden: 1990).

5. Haskell Isaacs, "European influences in Islamic medicine, " in *Mashriq: Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar, University of Manchester 1977–1978* (Manchester: 1980).

6. Abdülhak Adnan [Adıvar], *La Science chez les Turcs Ottomans* (Paris: 1939), pp. 112–3.

7. See Fatma Müge Göcek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York-Oxford: 1996), p. 106.

8. On traditional and modern diplomacy in the Middle East, see *Encyclopædia of Islam*, 2nd edition, *svv.* "Elçi" and "Safīr," where further references are given.

9. J. Th. Zenker, *Bibliotheca Orientalis: Manual de Bibliographie orientale* (Leipzig: 1846), lists 1859 printed books, including 201 volumes devoted to poets and poetry (65 Arabic, 102 Persian, 34 Turkish), most of them editions and translations of texts.

10. Adnan, *La Science chez les Turcs Ottomans*, p. 57.

11. On Hoca Ishak Efendi, see Ekmeleddin Ihsanoğlu, *Başhoca Ishak Efendi: Türkiyede modern bilimin öncüsü* (Ankara: 1989).

12. For an example, see V. J. Parry, "La Manière de Combattre," p. 250.

13. Enver Ziya Karal, *Halet Efendinin Paris Büyük Elçiliği 1802–6* (Istanbul: 1940), pp. 32–3.

14. Perhaps because of the relative accessibility of the documentation, the economic aspect of Western impact has received far more attention than the social, cultural, and to a lesser extent even the political aspects. See Donald Quataert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881–1908: Reactions to European Economic Penetration* (New York: 1983); and Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820–1913: Trade, Investment and Production* (Cambridge: 1987).

15. *Takvim-i Vekayi* (*Moniteur Ottoman*), vol. 1 Jumada I 1247/14 May 1832.

16. *Tarih-i Naima* (Istanbul n.d.), vol. III, pp. 69–70 and vol. IV, p. 94.

17. On these, see B. Lewis, "Serbestiyet," *Journal of the Faculty of Economics of the University of Istanbul*, vol. 41 (1983): 47–52; idem. *Islam in History*, pp. 323–36.

18. Cited in Ahmed Jevdet Pasha, *Tarih*, vol. VI (Istanbul: 1309 A.H.), pp. 394–401: English translation in B. Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey," *Journal of World History*, vol. i, (1953): 121–2, revised

version in G. S. Métraux and F. Crouzet (eds.), *The New Asia: Readings in the History of Mankind* (New York: 1965), pp. 47–50.

19. Şanizade, *Tarih*, vol. iv (Istanbul: 1291/1874), pp. 2–3.

20. Sadık Rıfat Pasha, *Muntehabat-i Asar* (Istanbul: n.d.), p. 4; another version in Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahebeleri* (Istanbul: 1340/1922), p. 125.

CHAPTER 3

1. Evliya Çelebi, *Seyahatname* (Istanbul: 1928), vol. VII, pp. 318–9; German translation by R. F. Kreutel, *Im Reiche des goldenen Apfels* (Graz: 1957), pp. 194–5.

2. Mustafa Hatti Efendi, *Viyana Sefaretnamesi*, ed. Ali Ibrahim Savaş (Ankara: 1999), pp. 37–8. The text of Hatti's report was first published in the chronicle of Izzi, *Tarih-i Izzi* (Istanbul: 1199/1784), p. 190 ff.

3. Cited in *Tarih-i Cevdet* (Istanbul: 1309/1892) vol. IV, p. 355.

4. Aḥmad ibn al-Mahdī, *Natījat al-Ijtihād fī 'l-Muhādana wa'l-jihād*, ed. Alfredo Bustani (Larache [Morocco]: 1941), p. 12.

5. See for example Qur'ān V:119, where Jesus himself rejects this idea, in answer to a question from God: "Did you tell people: 'Worship me and my mother as gods apart from God?'" To this Jesus replied with an unequivocal denial.

6. Cited by M. Şükrü Hanioğlu, "Transformation of the Ottoman Intelligentsia and the idea of Science," in *Anuarul Institutului de Istorie si Arheologie "A.D. Xenopol,"* vol. XXIV/2 (Jassy: 1987), pp. 29–34.

7. English translation in B. Lewis, *A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters and History* (New York: 2000), p. 192.

8. See *EI*[2], *s.v.*, "Ḳāsim Amīn." His first book, *Taḥrīr al-mar'a* (Liberation of Woman) was published in Cairo in 1899; his second, *Al-Mar'a al-Jadīda* (The New Woman) in 1901. An English translation by Samiha Sidhom Peterson was published in Cairo in 2000.

9. For some examples see *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, translated and annotated by Hamid Algar (Berkeley: 1981).

10. Long neglected, the position of women in Islam has in recent years formed the topic of an extensive literature, both scholarly and polemical, much of it by Muslim women. The following is a very short selection, excluding books dealing with only one country: Lois Beck and Nikkie Keddie, eds., *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass.: 1978); Juliette Minces, *La femme dans le monde arabe* (Paris: 1980); Fatma Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, rev. ed. (Bloomington: 1988); Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: a Theory of Distorted Change in Arab Society*

(New York-Oxford: 1988); Margot Badran and Miriam Cooke, eds., *Opening the Gates: a Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: 1990); Nikki Keddie and Beth Baron, eds., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven: 1991); Bouthaina Shaaban, *Both Right and Left Handed: Arab Women talk about their lives* (Bloomington: 1991); Wiebke Walther, *Women in Islam* (Princeton: 1993); Fatma Müge Göçek and Shiva Balaghi, eds., *Reconstructing Gender in the Middle East: tradition, identity and power* (New York: 1994); Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (Leiden: 1997).

11. Mustafa Sami, *Avrupa Risalesi* (Istanbul: 1256 A.H.), pp. 26, 35–36; translation in Hanioğlu, p. 30.

12. *Âsâr-i Rıfat Paşa* (Istanbul: 1275 A.H.), pp. 10–11; translation in Hanioğlu, p. 31.

13. On Ibn al-Nafīs see Max Meyerhof, *Ibn al-Nafīs und seine Theorie des Lungenkreislaufs*, in *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften*, vol. iv (Berlin: 1933); Gaston Wiet, "Ibn al-Nafīs et la circulation pulmonaire," *Journal Asiatique* (1956): 95–100; J. Schacht, "Ibn al-Nafīs, Servetus and Colombo," *al-Andalus*, vol. xxii (1937): 317–36; *EI²*, *s.v.*

14. See Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory* (Ankara: 1960), pp. 289 ff.

15. See pp. 128–129 and 133–136.

CHAPTER 4

1. G. Young, *Corps de droit ottoman*, vol. II (Oxford: 1903), pp. 171–172.

2. Young, vol. II, pp. 172–174 and 180–181.

3. Young, vol. II, pp. 175ff.

4. M. Bompard, *Législation de Tunisie* (Paris: 1888), p. 398.

5. Ahmad ibn Khālid al-Nāṣiri, *Kitab al-Istiqṣā'*, vol. V (Casablanca: 1955), pp. 131ff. On an earlier discussion of the illegal enslavement of black Muslims, by an African jurist, see *Mi'rāj al-Ṣu'ūd: Ahmad Baba's replies on slavery*, annotated and translated by John Hunwick and Fatima Karrak (Rabat: 2000), and Mahmoud A. Zouber, *Ahmad Baba de Timboktou (1556–1627): sa vie et son œuvre* (Paris: 1977), pp. 129–146.

6. On slavery, see the article "'Abd" by R. Brunschvig, in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition (*EI²*) and Hans Müller, "Sklaven" in *Handbuch der Orientalistik*, ed. B. Spuler, Part I, *Der Nahe und der Mittlere Osten*, vol. VI, *Geschichte der Islamischen Länder*, Section 551, *Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in Islamischer Zeit*, Part I (Leiden and Cologne: 1977), pp. 54–83, with an extensive bibliography. See also B. Lewis, *Race and Slavery in the*

Middle East (New York: 1990); Ehud R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and its Suppression* (Princeton, New Jersey: 1982). For a remarkable debate on slavery and the slave trade in Africa and Arabia in the mid-twentieth century, see *The Parliamentary Debates (Hansard) Fifth Series—Volume CCXXV House of Lords Official Report: Seventh Volume . . . from Monday, 11th July, 1960 to Thursday, 27th October, 1960*, Cols. 333–356.

7. Louis Frank, *Mémoire sur le commerce des nègres au Kaire* (Paris: 1802), pp. 32–35. English translation by Michel Le Gall in *Princeton Papers*, vol. VII, "Slavery in the Islamic Middle East," edited by Shaun E. Marmon (1999), pp. 69 ff.

8. Harold Motzki, *Dimma und Egalité, Die nichtmuslimischen Minderheiten Ägyptens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Expedition Bonapartes (1798–1801), Studien zum Minderheitenproblem im Islam 5* (Bonn: 1979), pp. 263ff. and 324ff.

9. R. H. Davison, "Turkish attitudes concerning Christian-Muslim equality in the nineteenth century," *American Historical Review*, vol. LIX (1953–1954): 844–864.

10. The text of these and other Ottoman reform edicts may be found in G. Aristarchi, *Legislation ottomane* (Istanbul: 1873–88); G. Young, *Corps de droit Ottoman* (Oxford: 1905–6).

11. A detailed account of these events, with some documents, is given in Cevdet Paşa, *Tezakir 1–12*, ed. Cavid Baysun (Ankara: 1953), pp. 101–152. Additional information may be found in the contemporary reports of the British acting vice-consul in Jedda, Stephen Page (F.O. 195/375). For a discussion, see William Ochsenwald, "Muslim European conflict in the Hijaz: the Slave Trade controversy, 1840–1859," *Middle Eastern Studies*, vol. 16 (1980): 115–126; and idem, *Religion, Society and the State in Arabia: the Hijaz under Ottoman control, 1840–1908* (Columbus, Ohio: 1984), pp. 117–127 and 138–141.

12. Cevdet, *Tezakir*, p. 111.

13. Cevdet, *Tezakir*, p. 133.

14. Cevdet, *Tezakir*, pp. 67–68.

15. See pp. 64–65 and 66–76.

16. See *EI²*, *s.v.* "Ḳurrat al-ʿAyn. See also Farah Azari, ed., *Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam* (London: 1983), Chapter 5, by Sima Bahar; and Lois Beck and Nikki Keddie, eds., *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass.: 1978), especially Chapter 15, "Women and the Revolution in Iran, 1905–1911," by Mangol Bayat-Philipp.

17. W. Morgan Shuster, *The Strangling of Persia* (New York: 1912), [reprinted Washington, D.C., 1987], pp. 191–2.

CHAPTER 5

1. Josephus, *Contra Apionem*, II, 165.

2. On this see by A. K. Wensinck, "The Refused Dignity," in *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne, on his Sixtieth Birthday*, edited by T.W. Arnold and R.A. Nicholson (Cambridge: 1922), pp. 491–499.

3. On this point see B. Lewis, "The Significance of Heresy in Islam," *Studia Islamica* (1952): 43–63; reprinted in idem, *Islam in History*, pp. 275–294.

4. Ibn Qutayba, *'Uyūn al-Akhbār*, vol. 1 (Cairo: 1963), p. 2. English translation by Josef Horovitz, *Islamic Culture* (April: 1930), p. 185.

5. By a portentous ambiguity, the Arabic word *Khalīfa*, from which Caliph is derived, combines the two meanings.

6. See B. Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas," *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 1 (July 1953): 105–125. For discussions of secularism in the modern Islamic world see Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: 1964); Bassam Tibi, "Islam and Secularization," *Proceedings of the First International Islamic Philosophy Conference 19–22 November 1979: Cairo (Egypt)* (Cairo: 1982), 65–79; and Fouad Zakariya, *Laïcité ou Islamisme: Les Arabes à l'heure du choix* (Paris-Cairo: 1991).

7. For a discussion of this literature, see Johannes J. G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism* (London: 1997).

8. *Al-Jihād: al-Farīḍa al-Ghā'iba*, n.p., n.d. (ca. 1982?) On this work and its author, see Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York and London: 1986), especially Chapter 1.

9. From time to time attempts were made by religious or political authorities to identify and extirpate incorrect beliefs and practices. But these are rare and atypical, and never amounted to an organized and established institution like the Holy Office. For examples, see *EI*² *s.v.* "Miḥna." Probably the closest approximation in Islamic history occurred in the Ottoman Empire in the sixteenth century. See Halil Inalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600* (London: 1973), Chapter 18, "The Triumph of Fanaticism," pp. 179 ff.

10. *Masīr-i Ṭālibī yā Sefarnāma-i Mīrzā Abū Ṭālib Khān*, ed. H. Khadiv-Jam (Tehran: 1974), pp. 250–1; cf. English trans. C. Stewart, *Travels of Mirza Abu Talib Khan* . . . (London: 1814), vol. 2, p. 81.

CHAPTER 6

1. *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, translated by E. S. Forster (Oxford: 1927), pp. 19–21.

2. Ibid, p. 135.

3. John Evelyn, *The Diary*, vol. IV, ed. E.S. de Beer (London: 1955), p. 358; cit. Otto Kurz, *European Clocks and Watches in the Near East* (London-Leiden: 1975), p. 63.

4. Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5th ed., vol. II (London: 1871), p. 325.

5. Inscriptions in *Répertoire Chronologìque d'Epigraphie arabe*, vol. I (Cairo: 1931), pp. 13–16. Significantly, Jerusalem is still designated on these milestones by its Roman name, Aelia.

6. Jean Chesneau, *Le voyage de Monsieur d'Aramon*, ed. Ch. Schefer (Paris: 1887), pp. 17, 202; cit. Kurz, p. 24, note 2.

7. Fatima Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*, p. 106. On the export of clocks from Europe, see David E. Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World* (Cambridge, Mass.: 1983), especially pp. 99ff.

8. Jāmī, *Salāmān va-Absāl* (Tehran: 1306 solar), p. 36; English translation in A. J. Arberry, *Fitzgerald's Salaman and Absal* (Cambridge: 1956), p. 146.

9. Kurz, pp. 86–86.

10. The Turkish text, from a document in the Istanbul archives, is given by E. Z. Karal, *Fransa-Mısır ve Osmanlı Imparatorluğu (1797–180)* (Istanbul: 1940), p. 108; the Arabic text as brought to Acre by Sir Sidney Smith, is given in an Arabic biography of Jazzar Pasha, (British Museum manuscript Oriental 3033, folio 48a) cf. *Ta'rīkh Aḥmad Bāshā* (Beirut: 1055), p. 125. There is some variation between the two.

11. Georges Duhamel, *Consultation au Pays d'Islam* (Paris: 1947), pp. 27–28.

CHAPTER 7

1. Adolphus Slade, *Record of Travels in Turkey, Greece &c. and of a Cruise in the Black Sea, with the Capitan Pasha, in the Years 1829, 1820, and 1831*, vol. i (London: 1833), pp. 135–6.

2. See E. de Leone, *L'Impero Ottomano nel primo periodo delle riforme (Tanzimat) secondo fonti italiani* (Milan: 1967), pp. 58–59, citing Cesare Vimercati. *Constantinopoli e l'Egitto* (Parato: 1849), p. 65.

3. Qazvīnī, *Kitāb Āthār al-Bilād*, ed. F. Wüstenfeld (Göttingen: 1848), h. 404.

4. For a fuller discussion, see B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York: 1982), pp. 262–274.

5. Princess Musbah Haidar, *Arabesque*, rev. ed. (London: 1968), p. 61.

6. Idem., pp. 178–9.

7. See *La première histoire de France en turc ottoman: Chronique des padichahs de France, 1572*, edit. and trans. Jean-Louis Bacqué-Grammont (Paris-Istanbul: 1997).

8. Manuscript in Egyptian National Library, History, no. 435.

9. See *Encyclopædia of Islam*, 2nd edition, *s.v.* "Maṭba'a," where further references are given. For studies on some special aspects see *The Introduction of the Printing Press in the Middle East; Culture and History*, vol. 16 (Oslo: 1997).

10. Kemal Atatürk, *Milli Eğitim Söylevleri*, Ankara I, pp. 29–30. English translation in B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, p. 274.

11. For a remarkable example see Samir al-Khalil, *The Monument: Art, Vulgarity and Responsibility in Iraq* (Berkeley-Los Angeles: 1991).

12. On artistic and architectural Westernization see Günsel Renda, "Europe and the Ottomans," in *Europa und die Kunst des Islam 15. bis 18. Jahrhundert*, XXV. Internationaler Kongress für Kunstgeschichte (Vienna: 1983), pp. 9–32.

CONCLUSION

1. This view was not shared by Ibn Khaldūn (1332–1406), generally recognized as the greatest of Arab historians. For him, the coming of the Turks was a manifestation of God's beneficent concern for the Muslims, and brought them strength and renewal at a time of weakness and decadence. Ibn Khaldūn, *Kitab al-'Ibar*, vol. v, (Bulaq: 1284/1867), p. 371; translation in B. Lewis, ed., *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, vol. I (New York: 1974), pp. 96–99.

2. Ahmed Zéki Pacha, "Une seconde tentative des Musulmans pour découvrir l'Amérique," *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, vol. 2 (Cairo: 1920), pp. 57–9.

3. On a pioneer group of ideological Westernizers in Turkey see M. Şükrü Hanioğlu, "Garbcılar: their attitudes towards religion and their impact on the official ideology of the Turkish Republic," *Studia Islamica* (1997/2): 133–158.

4. See *EI*² *svv* "'Adjala" and "Araba" (on carts) and "Bārūd" (on firearms and artillery); for fuller discussions, see Rhoads Murphey, *Ottoman Warfare: 1500–1700* (London: 1999); and Richard W. Bulliet, *The Camel and the Wheel* (Cambridge, Mass.: 1975). For an example of the modern impact of wheels, see Donald Quataert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881–1908: Reactions to European Economic Penetration* (New York: 1983), Chapter 4, "Working on the Anatolian Railway."

5. For some observations by one of the most perceptive of Western travelers, see Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, ed. Jean Gaulmier (Paris-The Hague: 1959), especially p. 382.

Index

INDEX

INDEX

المحتويات

صفحة

شركة
مطابع
لوتس
تأسست ١٩٢١
شركة مطابع لوتس بالفجالة - تليفون وفاكس: ٥٩٠٩٣٦٣
Lotus Printing Co. Tel.&Fax: 5909363